त्यांनाही हा ग्रंथ कोणत्या ना कोणत्या पूर्वपरिचित व पूर्वनिश्चित तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत कितपत व कसा बसतो, हे दाखविण्यापलीकडे काहीही विशेष करता आलेले आहे, असे म्हणता येत नाही. परिणामतः ज्ञानदेवांच्या 'अनुभवाचे अमृत' राहिले बाजूला, त्याचा आस्वाद आपल्या स्वतःला, अत्यल्प प्रमाणात का होईना, मिळाला किंवा नाही हे पाहणेही राहिले बाजूला; आणि शुष्क शब्दांचे व निरस तत्त्वज्ञानाचे डोलारेच समोर आले आणि कमीअधिक प्रमाणात प्रतिष्ठा पावले.

असे असताही हे सर्व टीकाग्रंथ टाकाऊ आहेत, असे म्हणण्याचे धाष्टर्य मी कधीही करणार नाही. ज्ञानदेवांविषयी वाटणाऱ्या आदरभावाने व भक्तिभावानेच ते लिहिले गेले असल्यामुळे त्यांच्यात, कळत न कळत, काही गोष्टींवर प्रकाश पाडला गेला आहे. हा प्रकाश या ग्रंथाच्या अनेक वाचकांना काहीसा मार्गदर्शकही झालेला आहे; मलाही झालेला आहे. पण हे ऋण मान्य करूनही मला असे म्हणावेसे वाटते की ज्ञानदेवांच्या या अद्‌भुत ग्रंथाकडे पाहण्याची जी एक पारंपरिक व प्रतिष्ठित दृष्टी आहे, तीच या ग्रंथाच्या रसास्वादाला प्रतिबंधक होऊन बसली आहे. हा प्रतिबंध निदान आपल्या स्वतःपुरता तरी दूर सारून, या अद्‌भुत ग्रंथाचा रसास्वाद विमुक्त मनाने व आत्यंतिक विनम्र भावाने घेण्याचा एक प्रयत्न, म्हणजेच हे मजकडून लिहिले जाणारे रसरहस्य—

* * *

सारांश, 'गुरु-शिष्य' म्हणजे काय, हे या ग्रंथात ते जसे निरूपित केले गेले आहे तसेच ज्यांना आकळेल त्यांना अशा या गुरु-शिष्यांची 'भेट' होणे म्हणजे काय, हेही आकळेल.

"जो भेटलियाचि सवे । पुरती उपायांचे धावे ।
प्रवृत्तिगंगा स्थिरावे । सागरी जियें ।। "

—अशी ही भेट असते.

"जयाचेनि कृपातुषारें । परतले अविद्येचे मोहिरे ।
परिणमे अपारे । बोधामृतें ।। "

— असे ही भेट होताच घडून येते.

आणि मग जेथे 'शब्दाची लिही' पुसली जाते व दुजेपणाचा स्पर्श सहन होत नाही, असा 'एकपणा' आकारास येतो, आणि मग—

**" प्रमाणाची परी सरे । तैं प्रमेयचि आविष्करे ।
नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची ॥ "**

—म्हणजे एकीकडे निखळ 'नाहीपणा' आणि मग त्यात कोठून तरी संचरणारा अज्ञात, अमर्याद 'प्रमेया'चा चिन्मय आविष्कार, असे एक आनंदमय नवल घडून येते !

हे असे नवल घडून आल्यावर त्यात पूर्वपरिचित जीवपणाचे काय शिल्लक उरणार ? सर्व, सर्व काही त्यात संपूर्णपणे विलीन होऊन जाते. आणि म्हणून चारही वाचांची ऋणेदेखील त्यात विसर्जित होतात. जीव त्यांच्यापासून पूर्ण विमुक्त होतो. ही अशी विलीनता म्हणजेच नमन, वंदन वा प्रणाम. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात,

**" आता ज्ञानदेवो म्हणे । श्रीगुरुप्रणामे येणे ।
फेडिली वाचाऋणे । चौंही वाचांची ॥ "**

ही ओवी नमनाच्या आवेगात ज्ञानदेव लिहून गेले. आणि लागलीच त्यांना तुमच्या–आमच्यासारख्या अज्ञ जीवांची जाणीव झाली. नमन करताच चारही वाचांची ऋणे त्यातच कशी विसर्जित होऊन गेली हे आपल्यासारख्या अज्ञ जीवांच्या ध्यानात येणार नाही, असे त्यांना जाणवले. आणि मग आपल्या बोधासाठी हे 'समूर्त कारुण्य' वाचाऋणाचा या अशा नमनानेच निःशेष परिहार कसा घडून येतो, हे विशद करावयास उत्स्फूर्त झाले. या सहज स्फूर्तीच्या चिन्मय लहरी म्हणजेच हे 'वाचाऋण शेषपरिहार' असे नाव दिले गेलेले तिसरे प्रकरण.

* * *

या रसरहस्याच्या तिसऱ्या प्रकरणाला 'द्वैतच्छलनिरूपणम्' असे नाव मी दिले आहे. यात जुन्या प्रतीतील चार प्रकरणांचा, चार वेगवेगळ्या भागांच्या रूपाने समावेश करण्यात आला आहे. या चारही भागांना जुन्या प्रतीतील त्या त्या प्रकरणांचीच नावे कायम ठेवली आहेत.

जुन्या प्रतीतील ही चारही प्रकरणे या 'द्वैतच्छलनिरूपणम्' नामक एकाच प्रकरणात मी का समाविष्ट केली आहेत, हे मी आरंभीच्या आत्म-निवेदनात स्पष्ट केले आहे. त्याचाच थोडासा विस्तार म्हणून मला येथे एवढेच सांगावयाचे आहे की, गुरु–शिष्य, त्यांची भेट व त्यांचे निर्द्वंद्व एकपणात विलीन होऊन जाणे, यांचे निरूपण ऐकल्यानंतरही, आपल्या-सारख्या सामान्य जीवांच्या अंतःकरणात जो संभाव्य द्वैतच्छल वारंवार उसळत राहतो, त्याचे निराकरण करण्यासाठीच जुन्या प्रतीतील ३ ते ६ ही चार प्रकरणे उत्स्फूर्त झाली असावीत असे दिसते. आणि असे होणे हे 'समूर्त कारुण्यरूप' ज्ञानदेवांच्या बाबतीत स्वाभाविकच मानले पाहिजे. कारण या 'अनुभवामृता'चा आस्वाद मुक्त, मुमुक्षु आणि बद्ध अशा सर्वांना सहजपणे प्राप्त व्हावा या कारुण्यमय हेतूनेच हा समग्र ग्रंथ उत्स्फूर्त झाला आहे. पण ही अमृतमय अनुभूती अद्वैतात्मक, अभेदात्मक, निखळ एकपणात्मक असल्यामुळे तिच्या रसास्वादाच्या आड येणारा जो द्वैतच्छल, त्याचे निराकरण केले जाणे आवश्यकच होते. तेच ज्ञानदेवांनी जुन्या प्रतीतील ३ ते ६ या प्रकरणात केले आहे. म्हणून या चारही प्रकरणांचा 'द्वैतच्छलनिरूपणम्' या नवीन नावाच्या एकाच प्रकरणात समावेश करणे योग्य आहे, असे मला वाटले.

या द्वैतच्छलाचा प्रथम उल्लेख मंगलाचरणातील तिसऱ्या श्लोकात आला आहे.

सार्धं केन च कस्यार्धं शिवयोः समरूपिणोः ।
ज्ञातुं न शक्यते लग्नमिति द्वैतच्छलान्मुहुः ॥

या विश्वाच्या व मानवी जीवनाच्या मुळाशी असलेले अज्ञात, अमर्याद, अक्षर–अनाख्येय–आनंद–अज–एकल असे जे अमूर्त चैतन्य ते शिव–शक्तिमिथुनाच्या द्वैताभासानेच विलसत राहते व त्यामुळे त्यांच्या या मिथुनात्मक विलासात शिवाचे अंग कोणते व शक्तीचे अंग कोणते हे कळणे अशक्य होते. म्हणून ज्ञानदेवांनी या अशा द्वैताभासाचे 'द्वैतच्छल' असे सार्थ वर्णन केले आहे.

हा द्वैतच्छल मानवी जीवनात अनेक प्रकारांनी आविष्कृत होत असतो. उदाहरणार्थ, एकीकडे आईवडिलांनी आपल्यावर केलेल्या अपार उपकारांची आपल्याला जाणीव होत राहते, तर दुसरीकडे या मातृपितृ-ऋणातून मुक्त होण्याची इच्छाही आपणास संत्रस्त करीत असते. मातृ-पितृरूप चैतन्य एकीकडे व आपल्या एकलत्वाच्या जाणिवेत भासणारे चैतन्य दुसरीकडे, अशी ही ओढाताण चालू राहते. ही ओढाताण म्हणजे एक प्रकारचा द्वैतच्छलच होय.

मातृपितृऋण, समाजऋण अथवा देवऋण, आणि ऋषिऋण, ही मनुस्मृतीत सांगितलेली तीनही ऋणे शब्दाच्या वा वाणीच्या द्वारेच अनादि-कालापासून पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक परंपरेच्या रूपाने कशी प्रवाहित झालेली आहेत याचे त्रोटक विवेचन मागील प्रकरणाच्या शेवटच्या ओवीवरील रसरहस्यात मी केले आहे. या ऋणांची मानवी अंत:करणावरील पकड इतकी मजबूत असते की, ती आपल्या अहंबुद्धीने आपण बाजूला सारू शकू व या ऋणातून आपण सहजपणे अशा रीतीने मुक्त होऊ शकू असे जे लोकांना वाटते, तो त्यांचा एक महाभ्रम आहे. आधुनिक मानसशास्त्रीय संशोधनाने आणि विशेषत: युंगप्रणीत संशोधनाने या प्रश्नावर जो प्रकाश पाडला आहे, त्याच्याकडे आता कोणत्याही विचारी माणसाला दुर्लक्ष करता येणार नाही. मानवी वंशात अनादिकालापासून प्रवाहित झालेल्या पूर्वपूर्वसंस्कारांचा पगडा प्रत्येक व्यक्तीच्या मानसकोषांत सुप्त–गुप्तपणे इतका दृढमूल होऊन बसलेला असतो की, त्याच्याशी विरोध करू पाहणारे आणि विरोधमय प्रयत्नांनी तो पगडा नाहीसा करू पाहणारे व्यक्तिमन पुष्कळदा अनेक प्रकारच्या मनोविकृतींच्या आहारी कसे जाते व कधी-कधी या अंतर्विरोधाचे दुराराध्य अशा मानसिक हटवादीपणात, रोगात वा वेडेपणातही कसे रूपांतर घडून येते, हे आता निर्विवादपणे सिद्ध झाले आहे.

पण अनेकविध मनोविकृतींवर आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांनी विस्मय-जनक प्रकाश पाडलेला असला, तरी अनादिकालापासून पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या प्रभावामुळे आकारास आलेले वर्तमान मानवी मन व त्याचे अनंतविध, अतिसूक्ष्म, अतितरल आणि अति गुंतागुंतीचे व्यापार ही काय वस्तु आहे,

हे अद्यापही एक मोठे गूढच राहिले आहे. या गूढावर वैदिक षड्दर्शनांनी व बौद्ध दर्शनांनी जो प्रकाश पाडला आहे त्याचा पुरेसा अभ्यास आधुनिकांनी केला नाही. तरीपण अनेक आधुनिक मानसशास्त्रज्ञ हे आता मान्य करू लागले आहेत की, ही पुरातन दार्शनिक विद्या मानवी मनाचे व त्याच्या व्यापाराचे गूढ उकलण्यास आधुनिक पद्धतीच्या संशोधनापेक्षाही अधिक समर्थ अशी आहे. किंबहुना, आधुनिक मानसशास्त्रीय संशोधन ज्या एका कोंडीत आता अडकून पडल्यासारखे झाले आहे, ती सोडविण्यास ही पुरातन दार्शनिक अध्यात्मविद्याच आणि विशेषत: योगदर्शन हेच उपकारक होईल, असेही कित्येक आधुनिक मानसशास्त्रज्ञ म्हणू लागले आहेत.

पूर्वपूर्वसंस्कार हे अविद्यात्मक अतएव भ्रमात्मकच असतात, हा आद्य श्रीशंकराचार्यांचा विस्मयजनक शोध आज ना उद्या जगाला मान्य करावाच लागेल. कारण याची उभारणी प्रयोगसिद्ध अशा सत्यसाक्षात्कारावरच करण्यात आली आहे. हे प्रयोग असंग अशा आत्मनिरीक्षणावर व अभावयोगात्मक प्रयोग-प्रक्रियेवरच आधारणे कसे अपरिहार्य आहे, याचे पुरेसे विवेचन या रसरहस्याच्या पहिल्या प्रकरणात येऊन गेले आहे.

पूर्वपूर्वसंस्कार हे अविद्यात्मक अतएव भ्रमात्मकच असतात, असे विधान आपण वाचले; ज्या युक्तिवादावर ते आधारले गेले आहे ते युक्तिवाद आपल्याला पटले; आणि म्हणून ते संस्कार बाजूला सारण्याचे आपण आपल्या बुद्धीने ठरविले; अथवा प्रतिष्ठित ग्रंथांना अनुसरून साधनादी प्रकार आपण केले; तरी तेवढ्याने अविद्येच्या वा पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांच्या मगरमिठीतून आपली मुक्तता होईल असे समजणे, हाही एक भ्रमच आहे. पूर्वपूर्वसंस्कारांची भ्रामकता कशा स्वरूपाची आहे; ती आपल्या वर्तमान दैनंदिन जीवनात कशी वावरते व कुठे कुठे आपल्याला आपल्या न कळत खेचून नेते; कुटुंबियांशी व अन्य मानवांशी जुळल्या गेलेल्या आपल्या संबंधात ती कशी दडून बसली असते; आपल्या क्षणाक्षणाच्या वृत्ती-प्रवृत्ती-निवृत्तींच्या अनंतविध व अतितरल स्पंदनात ती कशी तरंगित होते, इत्यादी सर्व प्रकारच्या मनोव्यापारांचे आवड-नावड-निवड शून्य व अतिसावधान अशा असंग निवृत्तीने सतत निरीक्षण

करीत राहिले, तरच पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक भ्रामकता म्हणजे काय, याचे साक्षात्कारी दर्शन आपल्याला होणे संभवनीय आहे. हे असे निरीक्षण म्हणजेच आत्मनिरीक्षण. हाच खरा 'यथार्थ योग'. अभावयोगात्मक प्रयोग-प्रक्रियेशिवाय या अशा यथार्थ योगावर आरूढ होता येणे अशक्य आहे. अन्य सर्व मार्ग हे कोणत्या ना कोणत्या पूर्वकल्पनेशी, गृहीतकृत्याशी, म्हणजे भ्रांतीशीच संलग्न झाले असतात. कारण अविद्या, वासना व वासनेशी तादात्म्य पावणारा 'अहम्' यांचे स्वरूप आपल्या अंतःकरणातील व्यापारात जसे असते, तसेच ते संपूर्णपणे आकळल्याशिवाय आत्मदर्शन व सत्यसाक्षात्कार यांच्या आसपासही आपल्याला जाता येणे शक्य नाही. आपल्या सर्व मनोव्यापारांचे केन्द्र म्हणजे वासनात्मक 'अहं', हे आत्म-निरीक्षणाने आकळताच, हा आपल्या परिचयाचा अहं शून्यवत् होतो. मग ही शून्यताच अंतःकरणाला व्यापून बसते. ही अशी शून्यता म्हणजेच ज्ञानदेवांनी उल्लेखिलेले 'नाहीपण.' या अशा 'नाहीपणा'त ज्यांच्या जीवपणाच्या सर्व ऊर्मि वर उसळून येतात व विरून जातात, त्यांचे हे येणे जाणे भ्रमयुक्त कसे असते हे ज्याला आकळते व त्यामुळेच या 'नाही-पणा'त ज्याला प्रयत्नशून्यपणे, सहजपणे राहता येते, त्यालाच "तैं प्रमेयचि आविष्करे" म्हणजे काय याची साक्ष पटते. या अशा साक्षीतच सत्यसाक्षात्काराचे रहस्य साठले आहे. आणि अशा रीतीने घडणाऱ्या सत्यसाक्षात्कारातच "जो भेटलियाचे सवे। पुरती उपायांचे धावे। प्रवृत्तिगंगा स्थिरावे। सागरी जियें॥"—या ओवीत जे वर्णिले आहे त्याची साक्ष पटते.

ही अशी 'भेट' म्हणजे जीव–चैतन्याचे विश्व–चैतन्याशी मीलन. या अशा मीलनातच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असे जे जे असते, म्हणजे चारही वाचांच्या ऋणात्मक असे जे जे असते, ते सर्व विलीन होऊन जाते. ही अशी विलीनता म्हणजेच वंदन, नमन अथवा प्रणाम.

हे सर्व ध्यानात घेतले म्हणजे, "श्रीगुरुप्रणामे येणे। फेडिली वाचा ऋणे। चौही वाचांची॥" या ओवीत किती अपार आशय भरला आहे, याची साक्ष पटते.

* * *

अविद्या आणि वाचाऋण

आद्य श्रीशंकराचार्यांचा तूलाविद्येबाबतचा सिद्धांत, म्हणजेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्काराबाबतचा सिद्धांत आणि ज्ञानदेवांनी उल्लेखिलेली वाचा-ऋणे, यांचे नाते काय हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

संस्कार म्हणताच ते चांगले आणि वाईट, सुसंस्कार व कुसंस्कार, असा भेद संसारी बुद्धीला करावाच लागतो. सुसंस्कारित होणे म्हणजे सुसंस्कृत व सज्जन होणे आणि कुसंस्कारित होणे म्हणजे असंस्कृत व दुर्जन होणे, असे मानावेच लागते. आणि यामुळेच सुसंस्कार हे कल्याणकारी व कुसंस्कार हे अनर्थकारी असे ठरवून समाजधारणेसाठी सुसंस्कारांचीच आवश्यकता आहे हे मत अनादिकालापासून चालत आले आहे. पूर्वपूर्व-संस्कारांचाच हा परिपाक आहे.

व्यावहारिक व सामाजिक जीवनाला हा असा सुसंस्कृतपणा आवश्यक व इष्ट असतो हे निर्विवाद आहे. पण व्यावहारिक वा सामाजिक क्षेत्र आणि पारमार्थिक वा आध्यात्मिक क्षेत्र, यांच्यात जमीनअस्मानचे अंतर आहे. एवढेच नव्हे, तर ही दोन क्षेत्रे तमप्रकाशवत् परस्परविरोधी आहेत. हे सत्य प्रथम स्पष्टपणे ओळखणारे व प्रतिभाशाली युक्तिवादाने प्रस्थापित करणारे पहिले आचार्य म्हणजे आद्य श्रीशंकराचार्य. आचार्यांनी हे सिद्ध करून दाखविले आहे की, सामान्य माणसांचीच नव्हे, तर शास्त्री–पंडितांचीही जगाकडे व जीवनाकडे पाहण्याची दृष्टी ही सत्यानृतमिथुनात्मक अशीच असते. येथे सत्कर्म–दुष्कर्म असे द्वंद्व अखंड नांदत राहते आणि ते अशा रीतीने नांदत राहते की, सत्कर्म करणारा सज्जन आणि दुष्कर्म करणारा दुर्जन, या दोघांच्याही अंतःकरणात हे सत्यानृतमिथुन एकसारखेच संचरलेले असते. या मिथुनाचा निरास आत्मदर्शनानेच केला जातो. अन्य कोणत्याही मार्गाने हा निरास घडून येणे सर्वथैव अशक्य आहे.

शंकराचार्यांची ही आत्मदर्शी झेप जितकी मूलगामी, सत्यदर्शी व प्रचंड, तितकीच ज्ञानदेवांची वाचाऋणविनिर्मुक्तीची झेप मूलगामी, सत्यदर्शी व प्रचंड अशी आहे. किंबहुना आचार्यांच्या सिद्धांताला अधि-ष्ठानवत् असे जे सत्य त्याचे साक्षात् दर्शन घडावयाचे असल्यास ज्ञानदेवांच्या

या अनुभवामृताकडेच झेपावणे आवश्यक आहे. कारण येथे जीवचैतन्य आणि विश्वचैतन्य यांच्या मीलनाच्या आड येणाऱ्या सर्व प्रतिबंधांचा संपूर्ण निरास कसा घडून येतो, हेच अत्यंत प्रतिभाशाली रीतीने प्रकट झाले आहे. येथे वादविवाद वा तर्क–प्रतितर्क नसून, जीवपणाच्या गाभ्यातच मूलापर्यंत संचार करण्याचे साहस आहे. अन्य सर्व काही बाजूला सारून या साहसी प्रवासात जे जे अनुभवास येते, तेच येथे अद्भुत प्रतिभेच्या तेजाने तळपत आहे.

पूर्वपूर्वसंस्कार चांगले असोत की, वाईट असोत, त्यांच्यातील परस्पर-विरोध व्यक्तिजीवनात व समाजजीवनात एकसारखा वर्ततच राहतो. अंतर्विरोध व बहिर्विरोध, अशा दुहेरी रूपाने हा विरोध वर्तत राहतो. आणि या विरोधामुळे उत्पन्न होणाऱ्या वैयक्तिक व सामाजिक समस्या सोडविण्याचे जे जे प्रयत्न मोठमोठ्या मान्यवरांकडून अहंबुद्धीने केले जातात, ते सर्व, नवे विरोध व नव्या समस्या निर्माण करण्यासच कारणीभूत होत राहतात. म्हणून सत्यानृतमिथुनाचे हे चक्र अनादि अनंत असेच चालत राहते.

या चक्रातून मुक्त होण्याचा एकमात्र उपाय म्हणजे ज्ञानदेवांनी निरूपिलेला ‘उपायवनवसंतु.’ हा ‘उपायवनवसंतु’ म्हणजे ज्ञानदेवपूर्व-कालात प्रवर्तित झालेल्या सर्व उपायांना बाजूला सारून, निखळ स्फूर्ति-मात्रतेच्या अनावर आवेगाने सर्व प्रतिबंधांचे बांध फोडून प्रकट झालेला एक भव्य–दिव्य असा अद्भुत चमत्कार आहे !

‘ज्ञानदेवे रचिला पाया। तुका झालासे कळस’—हे भक्तिमार्गीय भागवतमंदिराच्या बाबतीत जसे मानले जाते, तसेच या भक्तिमार्गाची व अन्य सर्व मार्गांची ‘प्रवृत्तिगंगा’ ज्यात स्थिरावली आहे अशा चिद्विलास-रूप व नित्यनूतनता धारण करणाऱ्या अदृश्य मंदिराचे वर्णन करावयाचे झाल्यास, ‘शंकराने रचिला पाया। ज्ञानदेव झाला कळस’—असेच म्हणावे लागेल !

पूर्वपूर्वसंस्कारांची करामत ही भ्रमात्मकच असते हे आचार्यांनी दाखवून दिले; तर या करामतीच्याही गाभाऱ्यात जाऊन व तिचा मर्मभेद करून, सर्व जीवांना चिन्मय विमुक्तीचा स्पर्श जीवपणाच्या गाभ्यातच

कसा प्राप्त होऊ शकतो, हे ज्ञानदेवांनी अशा अद्‌भुत रीतीने दाखवून दिले आहे की, त्यांच्या सत्यशरण व स्फूर्तिमात्रतेने संस्पृष्ट झालेल्या शब्दांच्या आशयाबरोबर अथवा शब्दनिर्देशित चिन्मात्रतेच्या लहरीबरोबर तरंगत जाता जाता एकाएकी तो स्पर्श प्रात व्हावा. ही अद्‌भुत किमया ज्ञानदेवांना जी साध्य झाली तिचे कारण असे की, ज्या शब्दांच्या वा वाचांच्या माध्यमातून पूर्वपूर्व भ्रमसंस्कार सतत प्रवर्तित होत राहतात आणि स्मृति-बद्धतेच्या लहानमोठ्या रिंगणातच परिभ्रमण करीत राहण्यास मानवाला भाग पाडतात, त्या शब्दांचीच मायाशक्ती वेठीस धरून व त्या शब्द-शक्तीला सत्यशरण व मूळ स्फूर्तिमात्रतेने संस्पृष्ट करून, सर्व प्रकारच्या बंधनातून म्हणजेच अविद्योपजीवी अशा चारही वाचांच्या ऋणातून विमुक्त कसे होता येते, हे ज्ञानदेवांनी स्वानुभवात्मक स्फूर्तिमात्रतेच्या प्रकाशाने दाखवून दिले आहे.

नामकरण - प्रक्रिया

'वाचाऋणमुक्ति' म्हणजे काय, या प्रश्नाचे उत्तर, 'शब्द' म्हणजे काय, हा प्रश्न सुस्पष्टपणे समजून घेण्यावरच सर्वस्वी अवलंबून आहे. शब्द म्हणजे शब्दाने वाच्य होणारी वस्तु नव्हे. 'गाय' हा शब्द म्हणजे गाय ही प्राणिसृष्टीतील वस्तु नव्हे. तद्वत् ब्रह्म–माया, शिव–शक्ती, गुरु–शिष्य, परमात्मा–जीवात्मा, ईश्वर–जीव, अहं–इदं आणि चित्त, बुद्धी, अहंकार, मन, विश्व, फार कशाला आपली स्वतःची नावे—हे सर्व केवळ शब्द आहेत. या शब्दांनी जे निर्देशिले जाते ते सर्व या शब्दांहून संपूर्णपणे भिन्न असे असते.

आपल्याला जे जे दिसते—भासते, त्याला आपण शब्दरूप नाव देतो. कशासाठी ? त्या त्या वस्तूची त्या त्या शब्दाच्या द्वारे आपल्याला झालेली प्रतीती ही स्मृतिबद्ध व्हावी म्हणून; आणि शिवाय एका विशिष्ट समाजात, एका विशिष्ट भाषेत चालणारे मानवामानवामधील व्यवहार हे परस्परांना कळावे व परस्परांना त्यांच्यासंबंधी जे काही सांगावेसे वाटेल ते सांगणे सुलभ व्हावे, म्हणूनही शब्दांना मानवी जीवनात अपार माहात्म्य प्राप्त होत

असते. असा हा विचारविनिमय सामाजिक जीवनात जो होत राहतो, त्याच्या मुळाशी पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक स्मृतिबद्धता हीच असते. पण हे सर्व फार अंगवळणी पडू लागल्यामुळे, शब्द हा शब्दभिन्न अशा वस्तूचा केवळ वाचक असतो, निर्देशक असतो, याची बहुतेकांना विस्मृति पडते व शब्द उच्चारला गेला अथवा डोळ्यास दिसला की, जणु वस्तूच दिसली व आकळली, असा समज दृढ होऊन बसतो. हा असा दृढ समज होऊन बसणे, हाच 'शब्द-बंध' होय. हाच वाचाऋणांचे ओझे सतत वृद्धिगत करीत असतो. आणि या वाचाऋणाच्या ओझ्याखाली आपण जोवर वावरत राहतो, तोवर मानवी जीवनाला बद्ध करणाऱ्या अशा कोणत्याही बंधनापासून आपली मुक्ती होणे सर्वथैव अशक्य होऊन बसते. कारण या शब्दबंधाच्या आवरणाखाली वस्तु व तिची यथार्थ प्रतीती, ही सतत झाकली जाते. 'वस्तु-ज्ञान' अशक्य होऊन बसते. 'वस्तु-प्रभे'ला, प्रमेयाच्या स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त आविष्काराला आपण वंचित होऊन बसतो.

शब्दांचा हा असा वापर म्हणजे **नामकरण-प्रक्रिया**. बाह्य वस्तूंना, त्यांची वेगवेगळी रूपे वा लक्षणे पाहून, आपण नावे देत असतो. म्हणजेच त्यांचे नामकरण करीत असतो. दैनंदिन सामाजिक व्यवहाराला हे कितीही आवश्यक, उपयुक्त व इष्ट असले, तरी वस्तूंचे केवळ नामकरण म्हणजे त्या वस्तूचे यथार्थ ज्ञान नव्हे. हे नामकरण व्यवहारात देखील इतके गुंतागुंतीचे व गोंधळाचे होऊन बसते की, ही गुंतागुंत उकलून दाखविण्यासाठी व हा गोंधळ नाहीसा करण्यासाठी शास्त्रज्ञांना शास्त्रीय ग्रंथ लिहावे लागतात. उदाहरणार्थ, हे असे करण्यासाठीच न्याय-वैशेषिक दर्शनशास्त्रांना असे दाखवून द्यावे लागले की, पद आणि अर्थ मिळून जे 'पदार्थ' म्हणून आपण ओळखतो, ते पदार्थ असंख्य भासले तरी मूलतः दोनच प्रकारचे असतात. एक भावपदार्थ व दुसरे अभावपदार्थ. 'आहे' या पदाने वा शब्दाने ज्यांचा आपल्याला बोध होतो ते 'भावपदार्थ'; आणि 'नाही' या पदाने ज्यांचा आपल्याला बोध होतो, ते 'अभावपदार्थ.' द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष व समवाय, हे सहा भावपदार्थ आहेत. आणि प्रागभाव, अत्यंताभाव, अन्योन्याभाव व ध्वंसाभाव हे चार अभावपदार्थ आहेत. अशा दहा भावाभावात्मक पदार्थांत समग्र विश्व समाविष्ट

करून, वैश्विक वस्तूंचे जे नामकरण आपण करीत असतो, ते न्याय–वैशेषिकांनी तर्कशुद्ध व शास्त्रशुद्ध रीतीने आपल्या दर्शनात निरूपिले आहे. या दोन शास्त्रांना पदार्थांचा विचार करणारे शास्त्र म्हणून ‘पदार्थशास्त्र’ असेही नाव देण्यात आले आहे. हे पदार्थशास्त्र म्हणजे एका विशिष्ट प्रकाराचे नामकरणशास्त्र.

सांख्य–योग या दर्शनशास्त्रांनी न्यायवैशेषिकांच्याही पुढे मजल मारून, ज्या ज्ञात्याला वा पुरुषाला हे पदार्थज्ञान होते, त्या पुरुषाच्या अंत:करणातही बुद्धी, अहंकार व मन असे तीन वेगवेगळे सूक्ष्म पदार्थ आहेत; आणि पंच ज्ञानेंद्रियांनी ज्यांचे ज्ञान होते त्या स्थूल पंचमहाभूतांच्या मुळाशीही पंचतन्मात्रा नामक पाच वेगवेगळे सूक्ष्म पदार्थ आहेत, असे त्याच शास्त्रशुद्ध पद्धतीने दाखवून दिले. पुरुष, प्रकृति, बुद्धि, अहंकार, मन, पंचज्ञानेंद्रिये व पंचकर्मेंद्रिये, हे पुरुषाच्या अंत:करणातील पदार्थ आणि पंचतन्मात्रा व पंचमहाभूते हे पुरुषात व पुरुषाच्या बाहेर प्रतीत होणारे पदार्थ, अशी पंचवीस तत्त्वांची मिळून ही सृष्टि आकारास आली आहे, हे सांख्ययोग दर्शनांनी शास्त्रीय पद्धतीनेच सिद्ध करून दाखविले आहे. मानवकृत नामकरण–प्रक्रियेचेच हे सांख्य–योगप्रणीत शास्त्रीय दर्शन आहे.

आधुनिक विज्ञानाने हीच नामकरणप्रक्रिया, पंचमहाभूतांचे अधिक सूक्ष्म संशोधन करून अधिक समृद्ध केली आहे. शक्ति (energy), शक्तीची घनीभूत रूपे (mass) आणि यांच्या स्थिति–गतीचे नियम, यांचा प्रयोगप्रधान असा सूक्ष्म विचार करून हे विज्ञान म्हणते की, हे समग्र भौतिक विश्व म्हणजे दिक्कालात्मक वा चतु:परिमाणात्मक असे एक सातत्य (Four dimensional continuum) आहे.

पण या सातत्याच्याही मुळाशी एक अतिसूक्ष्म पण निश्चित गणिती मापाचा असा एक ‘वैश्विक कर्माणु’ (Universal Constant ‘h’) आहे. या वैश्विक कर्माणूच्या अदृश्य, अतिसूक्ष्म व अनिश्चित छिद्रातून किरणोत्सर्गरूपाने हे समग्र भौतिक विश्व प्रवर्तित होते; या किरणोत्सर्गालाचा कुठे कुठे अणुरूप घनता प्राप्त होते आणि अशा रीतीने

अणु–संघातात्मक तेजोमेघ, सूर्यमाला, ग्रहगोल, इत्यादिकांनी व्याप्त असे हे दिक्कालात्मक अथवा चतु:परिमाणात्मक सातत्य आकारास येते. आधुनिक वैज्ञानिकांनी प्रायोगिक रीतीने दाखविलेले भौतिक विश्व–चित्र हे असे आहे. मानवी नामकरण–प्रक्रियेवर हे एक अभिनव लेणे चढविले गेले आहे.

वेदान्तदर्शन ज्या एका मूलभूत प्रश्नावर आपले सर्व लक्ष केंद्रित करते, तो असा आहे :

ज्या नामकरण–प्रक्रियेच्या साहाय्याने हे समग्र नामरूपात्मक विश्व मानवाला दिसते, भासते व आकळते असे वाटते, ती नामकरणप्रक्रिया ही काय वस्तु आहे ?

ही नामकरण–प्रक्रिया म्हणजे प्रकृतिसिद्ध अशा स्वसंवेद्यतेचा एक आभासात्मक असा आविष्कार आहे. ज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्याने मानवाला जे आकळते तेच सेंद्रिय प्राण्यांना कमीअधिक प्रमाणात आकळते. पण हे मला आकळले, असे ज्ञानाचे ज्ञान, अशी स्व–संवेद्यता मानवेतर प्राण्यात नसते. म्हणून मानवाची मानवता या स्वसंवेद्यतेतच साठली आहे.

पण संसारी मानवाला ही 'स्वसंवेद्यता', यथार्थ वा अयथार्थ अशा दुहेरी, म्हणजेच सत्यानृतमिथुनयुक्त अशा रूपातच भासत राहते. याचे कारण, 'स्व' आणि 'संवेद्यता' या दोन पदातील 'स्व' या पदाचा जो जसा अर्थ करील, तसेच त्याला होणाऱ्या ज्ञानाचे वा संवेद्यतेचे स्वरूप राहील, हे उघड आहे. उदाहरणार्थ, 'स्व' म्हणजे सेंद्रिय, नाशवंत जड देह, असा अर्थ करणाऱ्यांना ही सर्व सृष्टि जडात्मक शक्तीचाच आविष्कार आहे, असेच दिसून येईल. जेव्हा 'स्व' हा अत्यल्प प्रमाणात व्यापारवान् असतो व ज्ञानेंद्रिये हीच प्रामुख्याने प्रकृतित: व्यापारवान् होतात, तेव्हा जे ज्ञान प्राप्त होते, ते सामान्य ज्ञान म्हणून ओळखले जाते. या सामान्य ज्ञानाच्या आधारावरच नामकरण–प्रक्रिया ही सामान्यत: उभारली जाते. म्हणून 'घोडा' म्हणताच एका निश्चित वस्तूचा जो बोध (सर्व भाषातील घोडा या शब्दाच्या पर्याय शब्दाच्या आधारे) होतो, तो सर्व मानवांना समान असा बोध असतो. असा बोध म्हणजेच सामान्य ज्ञान.

व्यवहारत: हे सामान्य ज्ञान खरेच असते. पण या सामान्य ज्ञानाचे जेव्हा अधिक संशोधन, पृथक्करण व विश्लेषण केले जाते तेव्हा असे आढळून येते की, सर्व जडाजड दृश्य वस्तु हे एका अज्ञात शक्तीचे आविष्कार आहेत. हे शास्त्रीय विधानदेखील सामान्य ज्ञानाचाच एक परिणत व सूक्ष्म असा प्रकार आहे. कारण यात जी संवेद्यता आहे ती 'स्व 'ला अज्ञात असलेल्या शक्तीमुळे प्राप्त झालेली असते. म्हणजे येथे 'स्व' ही वस्तु ज्याची त्याला 'ज्ञात' अशी वाटते आणि बाह्यविश्व हे 'अज्ञात' शक्तीच्या आविष्कारासारखे वाटते. सामान्य वा शास्त्रीय ज्ञानाचे स्वरूप हे असे असते. यात स्व-निर्मित नामकरणाशिवाय दुसरे काहीही नसते. निसर्गाचे नियम कळले असे वाटत असले तरी ते 'अज्ञात' व अव्यक्त शक्तीच्या व्यक्त अशा मर्यादित क्षेत्रातील बाह्य वर्तनाचेच नियम असतात. आणि या नियमांनुसार प्राकृतिक शक्तिप्रकारांचा जो व्यावहारिक उपयोग मानव करतो, तोही त्याची कर्मानुसारिणी अशी जी स्वबुद्धी वा अहंबुद्धी असते, तिच्या वासनापूर्तीसाठीच करतो. म्हणून वासनातृप्तीशिवाय या विज्ञाननिर्मित उपयुक्ततावादात दुसरे काहीही नसते. म्हणजे येथे ज्ञानाची यथार्थता वा अयथार्थता निश्चित करण्याचा प्रश्न नसून, प्राकृतिक कर्मात्मक स्थिति-गति-नियम आणि अहंबुद्धिनिष्ठ वासनानुगामी कर्मानुसरण, एवढेच येथे असते. आणि हे सर्व नामकरण-प्रक्रियेच्या विविध प्रकारानुसार घडून येत असते.

वेदान्तदर्शन असे सांगते की, 'स्व' आणि स्व-भिन्न वस्तु, अथवा 'अहं' व 'इदं' अशा जाणिवेला अनुसरणारी अहंकारक व इदंकारक जी दोन प्रकारची ज्ञाने, येथे कर्मानुसारी जीवनाला आधारभूत म्हणून घेतली जातात, त्यांचे स्वरूप परस्पराध्यासात्मक म्हणजेच भ्रमात्मक असते. या अध्यासाचे मूल कारण अविद्या. ही अविद्या दोन प्रकारची असते.

(१) मूलाविद्या व (२) तूलाविद्या. 'मला यथार्थ असे काहीही कळत नाही'—या विधानाने जिचा बोध होतो, ती मूलाविद्या. आणि 'मला हे कळले, ते कळले व जे कळले ते यथार्थ'—या विधानांनी जिचा बोध होतो, ती तूलाविद्या. तूलाविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार. हे संस्कार अंत:करणात स्मृतिबद्ध होत असतात. अंत:करण जेव्हा स्मृतिरूप वृत्ति धारण करते, तेव्हा

त्याला ‘ चित्त ’ असे म्हणतात. तेच जेव्हा निश्चयात्मक वृत्ती धारण करते, तेव्हा त्याला ‘ बुद्धी ’ असे म्हणतात. तेच जेव्हा गर्वात्मक, अभिमानात्मक वृत्ति धारण करते, तेव्हा त्याला ‘ अहंकार ’ असे म्हणतात. आणि तेच जेव्हा संशयात्मक वृत्ती धारण करते, तेव्हा त्याला ‘ मन ’ असे म्हणतात. आपल्या अंतःकरणाचे हे चतुर्विध वृत्तिरूप व्यापार अविद्येमुळेच प्रचलित झालेले असतात. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार हे नामकरणामुळेच स्मृतिबद्ध होत असतात. स्मृतीला अनुसरून बुद्धी कार्य करते. बुद्धीवर विसंबूनच ज्ञानाचा वा कोणत्याही भावाचा ‘ अहंकार ’ आकारास येत असतो आणि संशयाकारवृत्ती मधून मधून उत्पन्न झाली, तरी स्मृती, बुद्धी व अहंकार यांच्या संमिश्र व्यापारामुळे माणूस संशयग्रस्त वृत्तीत फार काळ राहू शकत नाही. संशयग्रस्त वृत्ती फार प्रबळ झाली, तर तिचे वेडात किंवा तत्सम मनोविकृतीतच रूपांतर घडून येते.

मानवाचे हे अंतःकरणचतुष्टयात्मक जीवन अशा प्रकारे अविद्याग्रस्त रूपातच चालू राहते. पूर्वपूर्वसंस्कारांचा आवेग इतका प्रबळ असतो व माणसाचा ‘ अहंकार ’ इतका चिवट असतो की, आपले जीवन हे अविद्याग्रस्त आहे, याची जाणीवदेखील फार थोड्या माणसांनाच होते आणि झाली, तरी ती फार काळ कायम राहत नाही. यामुळे व्यक्तीव्यक्तींचे अहंकार एकमेकांवर आदळत राहतात; अनेकविध प्रकारचे अभिमान एकमेकांशी सतत विरोध करीत राहतात; यातून मत्सर, स्पर्धा, विरोध, संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध यांची दुष्ट श्रेणी उद्भवते व सतत चालू राहते. हेच अनादी कालापासून चालत आलेले व अद्यापही चालू असलेले संसारी मानवाचे जीवनचक्र. या अशा मानवी जीवनप्रकारामुळे जीवनाच्या मुळाशी असलेले सत्य आवरित होते; आणि त्यामुळे व्यक्ती वा समाज यांचे चिरंतन कल्याण, संघर्षशून्य सर्जनशीलता व तदंगभूत नित्यनूतन निरामय आनंद, यांचा स्पर्शदेखील मानवी जीवनाला प्राप्त होणे हे सर्वथैव अशक्य होऊन बसते.

सत्यसाक्षात्काराच्या पायऱ्या

हे सत्य ज्याला आत्मनिरीक्षणाने व असंग लक्षसंधानाने आकळते, तो हे तात्काळ ओळखतो की, आपण अविद्याग्रस्त आहोत. ‘ मला वस्तुतः

यथार्थ असे काही काही कळत नाही ', अशी स्पष्ट साक्ष त्याला पटते. यामुळे तूलाविद्येच्या मगरमिठीतून सुटून तो मूलाविद्येत अवस्थित होतो. अशा मूलाविद्येत अवस्थित होणे म्हणजेच अहंताशून्य अशा अवस्थेत निखळ ' नाहीपणा 'त वर्तत राहणे. सत्यसाक्षात्काराची ही **पहिली पायरी** असते.

हा प्राथमिक सत्यसाक्षात्कार म्हणजे संशयग्रस्तता नव्हे. कारण आपण अविद्याग्रस्त आहोत असे या माणसाला आत्मनिरीक्षणद्वारा निश्चयात्मकतेने आकळलेले असते. संशयाकार वृत्ती ही कोणत्याही प्रकारच्या निश्चयात्मकतेला विरोधी अशीच असते. म्हणून ' आपण अविद्याग्रस्त आहोत, आपल्याला खरोखर काही कळत नाही', अशी स्पष्ट जाणीव ज्याला होते, तो संशयग्रस्त नसतो. तो संशयातीत, अहंबुद्धीच्याही पलीकडील व सत्यसन्निकट, अशा एका भूमिकेत वर्तत राहतो.

यात जी निश्चयात्मकता असते, ती सत्यानुगामी अशी असते. कारण मानवी जीवन अथवा मानवाचे संसारी जीवपण, हे अविद्याग्रस्त असेच आहे, अशी जी साक्ष असते, ती सत्यात्मकच असते. पण सत्य ही काय वस्तू आहे, हे येथे आकळलेले नसते. म्हणून एकीकडे संसारी जीवपण हे अविद्याग्रस्त आहे याची निश्चयात्मकता, आणि दुसरीकडे सत्य हे अज्ञात, अज्ञेय, अमर्याद असे काहीतरी असावे, अशी अनिश्चितता, अशा अवस्थेत हा असा मनुष्य वावरत राहतो. पण अविद्याग्रस्ततेबाबत पटलेली निश्चयात्मकता व अज्ञात सत्याबाबतची अनिश्चितता, यांच्यात येथे यत्किंचितही विरोध नसतो. कारण सत्य आपणास पूर्णपणे आकळावे याशिवाय दुसऱ्या कसल्याही इच्छेला येथे अर्थ उरत नसल्यामुळे हा मनुष्य शुद्ध जिज्ञासू असा होतो. आणि शिवाय या जिज्ञासापूर्तीसाठी अहंबुद्धीचे सर्व प्रयत्न व्यर्थ आहेत, याचीही साक्ष या जिज्ञासूला पटलेली असते. अशा शुद्ध जिज्ञासेतच अखंड वावरत राहणे, ही सत्यसाक्षात्काराची **दुसरी पायरी,** असे म्हणतां येईल.

या दुसऱ्या पायरीवर असताना पूर्वपूर्वसंस्कारांचे जे उमाळे वारंवार येत राहतात, त्यांची उत्पत्ती-स्थिती-लयात्मक अशी समग्र

प्रक्रिया समजून घेण्यासाठी जे एक 'असंग निवृत्तिपण' धारण करावे लागते, ते लक्षसंधानात्मक, सर्वावधानात्मक, अशा अखंड व सर्वगामी आत्म-निरीक्षणानेच अंगी बाणू शकते. अन्य कोणत्याही उपायाने ते अंगी बाणणे सर्वथैव अशक्य आहे. अंतर्बाह्य अशा सर्व व्यापारांबाबत पूर्ण लक्षसंधान व हे साधण्यासाठी सतत 'असंग निवृत्तिपण', अशा अवस्थेत क्षणाक्षणाला राहता येणे, ही सत्यसाक्षात्काराची **तिसरी पायरी** म्हणता येईल.

पण हे 'असंग निवृत्तिपण' अंगी बाणण्यासाठी जे घडून आले पाहिजे ते हे : (१) पूर्वपूर्वसंस्कार हे स्मृतिबद्ध असतात; (२) ही स्मृतिबद्धता शब्दाश्रित अशीच असते; (३) ही शब्दाश्रित स्मृतिबद्धताच अहंबुद्धिनिष्ठ व वासनानिष्ठ मनोव्यापारांच्या मुळाशी असते; (४) आणि स्मृतिबद्ध असे सर्व विचार, सर्व भावना-कल्पना ह्या भ्रमात्मक असतात; या चार गोष्टींची साक्षात जाणीव होणे. अशा रीतीने स्व-चे अथवा अहंचे नाहीपण आणि केवळ प्रमेयाचेच आहेपण यांचे, प्रमेयाच्या स्वयंस्फूर्त आविष्कारामुळे जे दर्शन घडते, तेच आत्मदर्शन व तोच सत्यसाक्षात्कार.

शब्दाश्रितता व चार वाणी

शब्दाश्रितता ही शब्द, प्रतिमा, प्रतीके, चिन्हे, इत्यादिकांच्या रूपाने पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आवेगामुळे कार्यकारी होत असते. वैखरी वाणीच्या रूपात जेव्हा ती असते, तेव्हा ती वर्णात्मक, शब्दमय असते. मध्यमा वाणीच्या रूपात जेव्हा ती असते, तेव्हा ती स्वनप्मय असे प्रतिमात्मक रूप धारण करते; पश्यन्ती वाणीच्या रूपात ती असते, तेव्हा ती प्रतीकात्मक रूप धारण करते; प्रतीकात प्रतिमा असेल वा नसेल, पण जेव्हा ती असते तेव्हा त्या प्रतिमेला प्रतिमा म्हणून महत्त्व न उरता अन्य, अधिक सूक्ष्म व अज्ञात, अशा वस्तूचे प्रतीक म्हणूनच तिला अर्थ प्राप्त होत असतो; आणि ती शब्दाश्रितता जेव्हा परावाणीचे रूप धारण करते, तेव्हा प्रतीक-प्रतिमा -शब्द हे सर्व सूक्ष्मतम अशा नादलहरीत विलीन होऊन जातात. ह्या नादलहरी अनाहत अशा असतात. त्या इतक्या सूक्ष्म असतात की, श्रवणेंद्रियाने सामान्यतः जसे श्रवण केले जाते, तशा त्या श्रवण केल्या

जात नाहीत. एका विशिष्ट योगारूढ अवस्थेतच त्या श्रवण केल्या जातात. आणि या श्रवणामुळे असे दिसू लागते की, जणू त्या सूक्ष्मतम नादलहरी अधिकाधिक घनीभूत होत होत पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी यांच्यात क्रमाक्रमाने परिणत होत आहेत.

पण अशाही अवस्थेत 'असंग निवृत्तिपण' जर टिकून राहिले नाही आणि आपल्याला आता सर्व काही कळले असा अभिमान वा अहंकार निर्माण झाला, तर तो मनुष्य पुन्हा अविद्यानदीच्या वा मायानदीच्या महापुरात गटंगळ्या खाऊ लागतो. पण असे न होता, 'असंग निवृत्तिपण' सतत टिकून राहिले, तर 'निखळ नाहीपणा'तच जीव शून्यवत् होऊन राहतो. आणि मग अशा अवस्थेत असतानाच एकाएकी "ऐसे करणियावीण । स्वयंभचि जे निवृत्तिपण । तयाचे श्रीचरण । वंदिले ऐसे ॥"— असा साक्षात्कार घडतो. या अशा वंदनातच अविद्येसहित चारही वाचांची ॠणे फेडली जातात. आणि जीव स्वयंभू स्फूर्तिमात्रतेशी नित्य मुक्तपणे शिवशक्तिरूप व सत्य–प्रीतिमिथुनात्मक असा खेळ खेळत राहतो !

नामकरण–प्रक्रिया अशा रीतीने कायमची संपुष्टात येते. पूर्वपूर्वसंस्कारांचे स्मृतिरूप असे समग्र संचित शून्यवत् होते. हीच खरी चित्तशुद्धी. स्मृती–संस्कारबद्धताशून्य असे निखळ रिते चित्त म्हणजेच खरी चित्तशुद्धी. अशा स्मृतिबद्धताशून्य निखळ नाहीपणातच विश्वचैतन्यात्मक प्रमेयाच्या स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त आविष्काराचा साक्षात्कार होतो. हाच सत्य साक्षात्कार !

* * *

ओव्या—

ययाचेनि बोभाटे । आत्मयाची झोप लोटे ।
पूर्ण तऱ्ही ॠण न फिटे । जे चेणेचि नीद की ॥१॥

येऱ्हवी परादिका चौघी । जीव मोक्षाच्या उपयोगी ।
अविद्येसवे अंगी । वेचती कीर ॥२॥

देहासवे हातपाये । जाती मनासवे इंद्रिये ।
का सूर्यासवे जाये । किरणजाळ ॥३॥

ना तरी निद्रेचिये अवधी । स्वप्ने मरती आधी ।
तेवी अविद्येचे संबंधी । आटती इया ।।४।।

अर्थ—

या चार वाचांच्या नादलहरीमय ललकाऱ्यांमुळे जीवरूप आत्म्याची पूर्वपूर्वसंस्कार–स्मृतिबद्धतारूप झोप नाहीशी होते, असा या परादी वाणींचा बोभाटा आहे. पण या बोभाट्याला काही अर्थ नाही. कारण या नादलहरीमय अशा वाणींच्या ललकाऱ्यांमुळे जे जागेपण वा जाणपण येते, तीही एकप्रकारची निद्राच असते. म्हणून या निद्रारूप जागेपणामुळे चार वाचांचे ऋण पूर्णपणे फिटत नाही. ।।१।।

परादी चार वाणी ह्या जीवाच्या मोक्षाला उपयोगी आहेत असे म्हणतात. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की, अविद्येचा निरास होताच या चारही वाणी तिच्यासह संपुष्टात येतात. ।।२।।

ज्याप्रमाणे देह गेला की त्याच्याबरोबर हातपायही जातात; मन गेले, निर्व्यापार झाले की, इंद्रियेही निर्व्यापार होतात; अथवा सूर्य मावळला की, त्याचे किरणजालही विलोपून जाते; ।।३।।

अथवा निद्रेच्या अवधीत, निद्रा नाहीशी होण्याच्या आधी, जाग येण्याच्या पूर्वक्षणात, सारी स्वप्ने मरून जातत, त्याप्रमाणे अविद्येशीच संबद्ध असलेल्या चारही वाणी अविद्येचा निरास होण्याच्या पूर्वक्षणातच संपुष्टात येतात. ।।४।।

* * *

रसरहस्य

अविद्या ही काय वस्तू आहे हे स्पष्टपणे व संपूर्णपणे आकळल्याशिवाय मानवी जीवनाच्या व सृष्टीच्या मुळाशी असलेल्या रहस्यावर कसलाही प्रकाश पडणे अशक्य आहे. अविद्या म्हणजे विद्येचा अभाव नव्हे. विद्या व अविद्या ही एकाच वस्तूची दोन परस्परभिन्न व विरोधी भासणारी अशी अंगे आहेत. हे एक द्वैतच्छलात्मक असे सत्यानृतमिथुन आहे. ‘विद्या’

म्हणून जी ओळखली जाते, तिच्यातही अविद्येचे अंग असतेच आणि 'अविद्या' म्हणून जी ओळखली जाते, तिच्यातही विद्येचे अंग असतेच.

'मी जाणतो' या विधानाने जिचा बोध होतो, ती विद्या. आणि 'मी जाणत नाही' या विधानाने जिचा बोध होतो ती अविद्या. ही विधाने परस्परविरुद्ध अशी भासतात. पण वस्तुतः ती तशी नसतात. 'मी जाणतो' म्हणजे काय जाणतो ? असा प्रश्न उद्भवतो. म्हणून या जाणण्यात ज्ञानाचा जो विषय असेल, तेवढ्यापुरतेच हे जाणणे मर्यादित असते. या विषयाच्या पलीकडील वा अलीकडील जे असेल, ते या जाणण्याच्या कक्षेत येत नाही. याचा अर्थ असा की 'मी जाणतो', या विधानाचा अर्थ 'मी काही जाणतो व काही जाणत नाही'--असाच वस्तुतः असतो. म्हणजे एकाच वेळी, एकाच ज्ञात्याच्या बाबतीत विद्या व अविद्या ही दोन्ही एकत्र नांदत असतात. यालाच 'सत्यानृतमिथुन' अशी सार्थ संज्ञा शंकराचार्यांनी दिली आहे.

आता, 'मी जाणत नाही', या विधानाने ज्या अविद्येचा बोध होतो, तिच्यातही विद्येचा अंश असतोच. 'मी जाणत नाही' या विधानाचा अर्थ 'जे सत्य त्याचा यथार्थ बोध मला होत नाही', असाच असतो. हे विधान ज्या सत्याचे निदर्शक आहे, त्याच्या अस्तित्वाची अपूर्णशी वा अंधुकशी जाणीव या विधानाने ध्वनित होते. म्हणजे येथेही एकाच वेळी, एकाच ज्ञात्याच्या बाबतीत विद्या व अविद्या ही दोन्ही एकत्र नांदत असतात. म्हणून येथेही सत्यानृतमिथुन आहेच.

अविद्या आणि अध्यास

हे सत्यानृतमिथुन ज्या शक्तीमुळे मानवात प्रवर्तित होत राहते, त्या शक्तीलाही अविद्या हेच नाव आचार्यांनी दिले आहे. ही शक्ती आवरणात्मक व विक्षेपात्मक, अशी दुहेरी असते. दोरीच साप आहे असे जेव्हा ज्ञान होते, तेव्हा दोरीविषयक अज्ञानामुळे दोरी आवरित झालेली असते. पण जे अशा रीतीने आवरित होते ते काहीतरी आहे, असे मात्र दिसतच असते. ते काहीच नाही असा आवरित होण्याचा अर्थ नसतो. म्हणून

काहीतरी आहे असे जे ज्ञान ते केवळ ‘इदंकारक ज्ञान’ आहे. यात ‘इदं’चे, जे समोर दिसते त्याचे, सामान्य ज्ञान असते, पण त्याचे विशेष ज्ञान नसते. यालाच शास्त्रीय भाषेत ‘इदंनिष्ठ इदंत्वप्रकारक अविद्या’ असे म्हणतात. रज्जु–सर्प दिसणे या ज्ञानात, ‘रज्जुनिष्ठ रज्जुत्वप्रकारक अविद्या’ असते.

आता दोरीसारखे काही दिसताच ‘हा साप आहे’ असे जे ज्ञान होते, त्यात असते दोरी, पण तिच्यावर आरोप होतो सापाचा. वस्तू न भासविता हा आरोपच भासविणारी जी शक्ती, तिलाच विक्षेपशक्ती असे म्हणतात.

येथे काय घडून येते हे नीट ध्यानात घेतल्यास, अविद्या म्हणजे काय, याचा स्पष्ट बोध होईल. दोरीसारखे काही दिसताच ‘हा साप आहे’ असे जे ज्ञान होते ते स्मृतिरूप असते आणि पूर्वी अन्यत्र पाहिलेल्या सापाचा समोर (परत्र) दिसणाऱ्या वस्तूवर (दोरीवर) स्मृतिजन्य आरोप होत असतो. दोरी सत्य पण तिच्याविषयीच्या अज्ञानाने आवरित; अन्यत्र पूर्वी पाहिलेला साप सत्य वा असत्य, पण येथे (परत्र) तो समोर नसतो; त्याची येथे स्मृती असते. म्हणजे येथे काय घडेल? स्मृतिरूप अशा अन्यत्र पूर्वी पाहिलेल्या सापाचा परत्र (येथे) दोरीवर भास झाला. ‘स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः—’ असे येथे घडून आले. हीच अध्यासाची शांकरीय व्याख्या आहे. स्मृतिरूप असून परत्र, म्हणजे सत्य अधिष्ठानावर, पूर्वदृष्टाचे, म्हणजे पूर्वी पाहिलेल्या वस्तूचे जे ज्ञान त्याला म्हणतात अध्यास. या अध्यासाचे घटक येणेप्रमाणे असतात.

(१) आरोपणीय म्हणजे ज्याचा आरोप केला जातो, (उदा. सापाचा) ते पूर्वदृष्ट, म्हणजे पूर्वी पाहिलेले असले पाहिजे.

(२) हे पूर्वी पाहिलेले (पूर्वदृष्ट) सत् (खरे) असलेच पाहिजे असे नाही. कारण पूर्वी चित्रात पाहिलेल्या सापाचाही आरोप समोर दिसणाऱ्या दोरीवर केला जाऊ शकतो; शिवाय आता समोर दिसणारी वस्तू (साप) ही पूर्वदृष्ट म्हणजे पूर्वी पाहिलेली वस्तू नसते. पूर्वी

पाहिलेल्या वस्तूचे केवळ स्मरणच येथे असते. आणि हे स्मरण सत्य वस्तूचेच असले पाहिजे असे नाही. या स्मरणाकरता पूर्वी जो अनुभव आलेला असावा लागतो, तो सत्य वस्तूचाच असला पाहिजे असे नाही. उदाहरणार्थ : पूर्वी दोरी पाहूनच, 'तो साप आहे' असे ज्ञान झाले. ज्याला हे ज्ञान झाले तो तेथून निघून गेला व पुढे केव्हाही, आपण जे पाहिले होते, तो साप नसून ती दोरी होती, असे यथार्थ ज्ञान त्याला होण्याचा संभवही नष्ट झाला. असे असताही दोरीच साप आहे, असा जो अनुभव पूर्वी आलेला असतो, त्याचे स्मरण होऊनही, आता समोर दिसणाऱ्या दोरीवर साप भासू शकतो; म्हणजे दोरीच साप आहे असे भासू शकते. म्हणून येथे होणाऱ्या स्मरणाकरता पूर्वदृष्ट हे सत् असलेच पाहिजे असे नाही.

(३) आरोप्य म्हणजे जे समोर दिसते ते व ज्याच्यावर आरोप केला जातो ते, सत् म्हणजे खरे असले पाहिजे. समोर सत् वस्तू नसेल तर आरोप केला जाणे अशक्यच होईल. रज्जु–सर्पाच्या उदाहरणात समोर दिसणारा रज्जू (दोर), खरा असतो, सत् असतो, पण या 'सत्'वर अनृताचा (सर्पाचा) येथे आरोप होत असतो. म्हणून येथे सत्यानृतमिथुन असते. म्हणून सत्यानृतमिथुनाकरता अधिष्ठान सत् असले पाहिजे. पण ते अविद्येने अवरित असले पाहिजे व त्यावर स्मृतिरूप पूर्वदृष्टावभास झाला पाहिजे.

रज्जुसर्प या उदाहरणात रज्जूच सर्प आहे असा जो भास होतो, त्याला अवभास म्हणतात. अवभास म्हणजे अवमत भास. अवमत म्हणजे प्रत्यंतराने ज्याचा बाध होतो तो. रज्जूवर भासलेला साप हा वस्तुतः साप नसून तो रज्जूच आहे असा बोध होताच, तो अवभास कायमचा बाधित होतो. इतका की, अवभासित सर्प हा दिसला तेव्हाही नव्हता, आताही नाही व पुढे केव्हाही तो असणार नाही, असा हा बाध असतो.

शांकरीय अध्यास. भाष्याचा हा अति त्रोटक असा सारांश आहे–हा विषय मनात पक्का ठसण्याकरता अध्यासभाष्य व त्यावरील भामतिटीका व कल्पतरु–टीका यांचा चांगलाच अभ्यास अधिकारी आचार्यांच्या साह्याने

केला पाहिजे. म्हणजे हे त्रोटक वर्णन वाचून ज्या शंकाकुशंका मनात येतील त्यांचा त्यामुळे निरास घडून येईल.

असे असले, तरी केवळ आत्मनिरीक्षणाच्या साह्यानेदेखील अविद्या; तिची आवरण–विक्षेपशक्ती आणि त्यामुळे होणारे भ्रमात्मक ज्ञान वा अध्यास यांचे यथार्थ ज्ञान होऊ शकते. कारण अध्यासभाष्य हेदेखील सूक्ष्म व मूलगामी अशा आत्मनिरीक्षणातूनच निर्माण झाले आहे. या भाष्याचा कितीही अभ्यास केला आणि आत्मनिरीक्षण न केले, तर अध्यासाचे केवळ शाब्दिक ज्ञानच होईल. या अशा ज्ञानाच्या आधारे जे पांडित्य गाजविले जाईल, ती केवळ पोपटपंचीच ठरेल. म्हणून येथे आत्मनिरीक्षणालाच मूलभूत महत्त्व आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

* * *

अविद्या, अध्यास व मानवी जीवन

अविद्येची ही आवरण–विक्षेपात्मक अध्यास–प्रक्रिया आपण, जीवनात आपल्याला येणाऱ्या अनुभवांना लावून पाहता काय दिसून येते, ते आपण आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने पाहू या.

आपले सर्व अनुभव हे सुखात्मक, दुःखात्मक वा उदासीन स्वरूपाचे असतात. हे अनुभव, आपले जे अहंभिन्न अशा वस्तूशी संबंध जुळून येतात, त्यांच्यामुळेच येत असतात. म्हणून, आपले असणे म्हणजे–संबद्ध असणे. हे संबंध मुख्यतः तीन प्रकारचे असतात : (१) मानवांशी जुळणारे संबंध; जसे आई–वडील व अन्य कुटुंबीय व्यक्ती, बायको–मुले, मित्र व समाजातील व्यवहारामुळे ज्यांच्याशी संबंध जुळून येतो, अशा सर्व व्यक्ती —यांच्याशी जुळणारे संबंध; (२) दृश्य, जड वस्तूशी जुळणारे संबंध; जसे शेतीवाडी, घरदार, आवडत्या वस्तू, इत्यादी; आणि (३) पूर्वनिश्चित अशा वैचारिक प्रमेयांशी, ध्येयांशी व निष्ठांशी जुळून येणारे संबंध; जसे धर्म, नीती, सदाचार इत्यादिकांविषयीच्या प्रस्थापित कल्पना वा नव्या वैचारिकांविषयीच्या पूर्वकल्पना, इत्यादी.

या सर्व संबंधांबाबत आपली जी 'मते' बनत असतात, त्यांच्या मुळाशी आपली आवड, नावड व निवड ही असतात. आपल्याला सतत काहीतरी हवे असते, काहीतरी व्हावेसे वाटत असते, काहीतरी मोठे करावेसे वाटत असते. हे जे 'वाटणे' याचे नाव 'वासना'. वासना हीच आपल्या जीवनामागील प्रेरक शक्ती असते. मी आणि माझे, अहं व मम, मी व माझी बायको, माझी मुले, माझे घरदार, माझी संपत्ती, माझी प्रतिष्ठा, माझी कीर्ती, माझे मित्र, माझा देश, माझा पक्ष, माझा धर्म, माझी मते, माझ्या निष्ठा, इत्यादी सर्व प्रकारच्या संबंधात अहंममतावृत्ती व वासनापूर्ती यांनाच प्राधान्य असते.

याचा अर्थ काय झाला? मी अथवा अहं, आणि अहंभिन्न अशा माझ्या संबंधात येणाऱ्या सर्व जडाजड वस्तू, यांच्यात जे नाते असते ते वासनात्मक, अथवा माझी वैयक्तिक आवड–नावड–निवड यांनीच आकारास आणलेले असते. म्हणजे काय झाले? अहं हा भोक्ता, कर्ता आणि अहंभिन्न अशा माझ्या संबंधात येणाऱ्या सर्व वस्तू, ही माझ्या उपभोगाची व कर्तृत्वाची साधने, अशाच स्वरूपाचे हे नाते झाले. यात अहंचा ज्ञातेपणाचा भाव हा नाममात्रच असतो. बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाचे ज्ञान होते न होते आणि मी त्यांचा ज्ञाता होतो न होतो, तोच मी भोक्ता–कर्ता बनून जातो. म्हणजे माझे ज्ञातृत्व वा प्रमातृत्व हे भोक्तृत्व व कर्तृत्व यांनी तात्काळ आवरित होते. मी, मोठा शास्त्री, पंडित, प्राध्यापक, वैज्ञानिक, लेखक, ग्रंथकार, कलावंत, कवी, त्यागी, समाजसेवक, लोकसेवक, दरिद्री–नारायणाचा सेवक, रंजल्यागांजल्यांचा कनवाळू मित्र, लोकनेता, जागतिक शांततेचा वा प्रगतीचा पुरस्कर्ता, इत्यादी स्वरूपाचा असलो, तरी या उपाधींमुळे मला मिळणारा पैसा, सुखसोयी, मानमान्यता, प्रतिष्ठा लौकिक, कीर्ती, यांनाच माझ्या जीवनात प्रमुख स्थान असते. आणि यांची जोपासना करण्यातच माझी सारी जीवनशक्ती खर्ची पडत असते. त्यामुळे ज्ञान, विद्या, आध्यात्मिकता, कलात्मकता, हीदेखील भोक्तृत्व–कर्तृत्व यांनीच आवरित झालेली असते. काही फार थोडे अपवाद वगळल्यास, जगातील सर्व मानवांच्या जीवनाचे स्वरूप हे असेच असते.

आपल्या जीवनप्रकाराची ही वस्तुस्थिती स्पष्टपणे, निःसंकोचपणे, कसल्याही प्रकारचे आत्मसमर्थन वा आत्मनिंदा न करता ओळखणे, ही सत्यदर्शनास आवश्यक असलेली पहिली अट आहे. ज्यांना ही वस्तुस्थिती ओळखता येत नाही, अथवा हा जो जीवनप्रकार आहे, हा सत्यनिष्ठच आहे अशी ज्यांची ठाम समजूत असते, त्यांचा सत्याशी वा ईश्वराशी कसलाही संबंध कधीही जुळून येणे शक्य नाही. मग ते स्वतःला कितीही धार्मिक, नैष्ठिक, कर्मठ, देवभक्त, ध्येयनिष्ठ वा सत्यनीतिनिष्ठ मानीत असोत. हा जीवनप्रकार वासना व अहंममताभ्रांती यांनीच आवरित व विक्षेपित झालेला असतो. याचाच अर्थ असा की, हा जीवनप्रकार सर्वस्वी अविद्याग्रस्त असाच असतो.

पण या अशा जीवनप्रकारात वावरताना व 'जीवपणाचे भवे' भोगीत असताना, जेव्हा माणसाला आपले जीवन म्हणजे अविद्येच्या अरण्यातील भ्रमिष्ट व अर्थशून्य परिभ्रमण आहे, हे स्पष्टपणे आकळते, तेव्हाच या जीवनप्रकारात परिवर्तन वा क्रांती घडवून आणण्याची इच्छा अंतःकरणात उद्भवते. पण ही इच्छा म्हणजे अधिक सुखी, समाधानी, शांत व प्रगतिशील जीवन घडवून आणणे, अशा प्रकारची असेल, तर एका निराळ्या रूपात पूर्वीच्याच जीवनप्रकाराची पुनरावृत्ती घडून येईल. पण आपले जीवन ही काय वस्तू आहे, हे कळून घेणे; ते वस्तुतः जसे असेल तसेच कळून घेणे; त्यात आपल्या वैयक्तिक आवडी-नावडी-निवडीला कसलेही स्थान न देता कळून घेणे; आपल्या विचारांचे, भावनांचे व कल्पनांचे त्यावर कसलेही आरोप न करता कळून घेणे; असे जर त्या इच्छेचे स्वरूप असेल, तरच त्या इच्छेला शुद्ध जिज्ञासा असे म्हणता येईल. ही अशी शुद्ध जिज्ञासा नसेल व पूर्वकल्पित व पूर्वनिश्चित अशा देवाविषयी, आत्म्याविषयी, परमात्म्याविषयी वा सत्याविषयी केवळ आंधळा म्हणजेच परंपरागत असा भक्तिभाव असेल, अथवा पूर्वनिश्चित व पूर्वकल्पित अशा तथाकथित निष्काम कर्माचीच ओढ असेल, तर हे दोन्ही प्रकार, वा तत्सम अन्य कोणतेही प्रकार, ही वासनेची व अहंममता भ्रांतीचीच जरा निराळ्या वळणाची रूपे होतील. म्हणजे हे सर्व प्रकार अविद्याग्रस्त असेच राहतील.

सारांश, जे जे अहंभिन्न असे ज्ञेय वा प्रमेय त्याच्याविषयी (वर वर्णिलेली) शुद्ध जिज्ञासा न वाटता, अन्य कोणताही भाव अंतःकरणात उसळत असेल, तर ते ज्ञेय वा प्रमेय तात्काल अविद्येने आवरित होईल व त्यावर स्मृतिरूप व पूर्वदृष्ट अशा अन्य वस्तूचे आरोप केले जातील. म्हणजेच मानव हा अध्यासाचे भक्ष्य बनेल. अशा मानवाची अविद्येच्या मगरमिठीतून कदापिही सुटका होणे शक्य नाही. आणि जोवर मानव हा अविद्याग्रस्त व म्हणूनच अध्यासाचे भक्ष्य बनून राहील तोवर व्यक्तीत वा मानवी समाजात कसलेही मूलभूत स्वरूपाचे परिवर्तन वा क्रांती घडून येणे सर्वथैव अशक्य आहे.

याच्या उलट, मानव जर वर वर्णिल्याप्रमाणे शुद्ध जिज्ञासू होइल व ज्ञेयावर वा प्रमेयावर पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक व स्मृतिबद्ध अशा आपल्या चित्तवृत्तींचे कोणतेही आरोप न करता, कोणत्याही पूर्वग्रहाच्या आहारी न जाता, कोणालाही गुरू न मानता व कोणत्याही ग्रंथांचा आधार न घेता, त्याच्याकडे शुद्ध जिज्ञासेनेच पाहील आणि काही न कळले तरी या अशा निखळ नाहीपणात राहण्याचेही साहस करील; आणि आपल्या जीवपणाच्या मुळाशी असलेल्या चैतन्याशिवाय अन्य कशावरही न विसंबता, या अवशिष्ट चैतन्यशक्तीनेच प्रमेयांतर्गत चैतन्याचा धावा करील, तर—

" प्रमाणाची परी सरे । तैं प्रमेयचि आविष्करे ।
नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची " ।—

या ज्ञानदेवांच्या वाणीतील 'अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी' तो जाईल. त्याला सत्याचा साक्षात्कार घडेल !—

'तैं प्रमेयचि आविष्करे' अशी साक्ष आपल्याला कधीतरी पटते का ? आणि पटत नसेल, तर का पटत नाही ?—असा प्रश्न जर आत्यंतिक गांभीर्याने आपल्यासमोर उभा राहिला, अथवा आपणच तो उभा केला, तर आपल्याला काय आढळून येईल ? आपल्याला हे आढळून येईल की, अहंभिन्न असे जे जे प्रमेय आपल्यासमोर उभे राहते व आपल्या आकर्षणाचा, कुतूहलाचा, आवडीचा, नावडीचा वा निवडीचा विषय होते, त्याचे केवळ 'इदम्' असे सामान्य ज्ञानच आपल्याला होत असते. त्याचे

विशेष ज्ञान आपल्याला होत नाही. हे 'इदम्' समोर येताच व त्याचे विशेष ज्ञान होत नसल्यामुळे ते प्रश्नचिन्हात्मक वाटू लागताच, आपल्या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांपैकी कोणती ना कोणती, पण त्यातल्यात्यात 'इदं'शी वा त्याच्या धर्मांशी जुळती अशी स्मृती आपल्यात जागृत होते; हे 'पूर्व-दृष्ट' स्मृतिरूपाने मनात तरंगू लागताच त्याचा आरोप 'इदं'वर म्हणजे समोरच्या प्रमेयावर केला जातो; आणि असा आरोप केला जाताच, ते प्रमेय म्हणजे, ज्याचा आरोप त्यावर केला जातो तीच वस्तू होय, असा आपला ग्रह होतो. हाच ग्रह खरा असे आपण मानू लागतो. त्याचेच संस्कार अंतःकरणावर दृढ होत राहतात. हे असेच सर्व प्रमेयां-बाबत होत राहते. असे सतत होत राहिल्यामुळेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचे संचित स्मृतिबद्धतेच्या रूपाने अंतःकरणाला व्यापून बसते. आपले जीवपण हे असे स्मृतिबद्ध झाल्यामुळे, प्रमेयापासून 'अहं' तुटल्यागत होतो. स्मृति-बद्ध 'अहं' एकीकडे आणि 'अहंभिन्न प्रमेय' दुसरीकडे, असे होऊन बसते. आणि मग जेव्हा जेव्हा 'प्रमेय' समोर येते, तेव्हा तेव्हा 'स्मृति-रूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः' अशी अध्यासात्मक प्रतीतीच आपल्याला येत राहते. हीच आपली जीवनरीत बनून जाते. पण पुढे एखादेवेळी, अचानकपणे या अशा अनेक अध्यासयुक्त ग्रहांपैकी एखादा पूर्वी झालेला व आपल्याला फार महत्त्वाचा वाटणारा ग्रह खरा नसून तो भ्रामक आहे हे आकळताच, आपण आश्चर्यचकित होतो. पण पुष्कळ वेळा एक ग्रह भ्रामक ठरला असे दिसून येताच, त्याच प्रमेयावर दुसरा एखादा आरोप आपल्या स्मृतिपटलातून मनात येतो व तो त्यावर केला जातो. आणि अशा रीतीने पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचे म्हणजेच अविद्येचे हे रहाटगाडगे सतत भ्रमण करीत राहते.

हे असे खरोखरच घडून येते किंवा नाही, हे असंग निवृत्तपणाने आत्मनिरीक्षण केल्याशिवाय कदापीही आकळणार नाही. पण असे आत्म-निरीक्षण करू लागताच व ते साधू लागताच, आपल्या सर्व पूर्वकल्पित निष्ठा, सर्व श्रद्धा, सर्व वैचारिक मते, सर्व आवडी–नावडी–निवडी, सर्व ज्ञान हे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या स्मृतींमधून उसळलेल्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्तींच्या आरोपांनीच युक्त असे असते, याची साक्ष आपल्याला पटू

शकते. अशी साक्ष पटत नाही तोवर पूर्वकल्पित आरोप करणेच सतत घडत राहते, आणि म्हणूनच आपल्यासमोर येणारे ‘ प्रमेय ’ हे अविद्येच्या आवरणविक्षेप–शक्तींनी आवरित व विक्षेपित होते व त्याचे यथार्थ ज्ञान आपणास होणे अशक्य होऊन बसते. म्हणून अध्यास आहे तोवर अविद्याग्रस्तता ही राहणारच; आणि अविद्याग्रस्तता आहे तोवर सत्यसाक्षात्कारही अशक्यच राहणार.

म्हणून ‘ तैं प्रमेयचि आविष्करे ’ याचा साक्षात्कार हवा असल्यास, असंग निवृत्तीने केलेल्या सूक्ष्म, सखोल व सर्वव्यापक आत्मनिरीक्षणाने पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या प्रभावामुळे आलेली स्मृतिबद्धता व तज्जन्य वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती, यांचे व्यापार हे स्तब्ध झाले पाहिजेत, कोणत्याही प्रमेयावर कोणतेही आरोप करण्याची सवय नष्ट झाली पाहिजे, आणि असे घडून येण्यासाठी सर्वशून्यतेच्या नाहीपणात वर्तत राहण्याची तयारी असली पाहिजे. असे घडून आले तरच “ तैं प्रमेयचि आविष्करे ” या विधानातील सत्याचा साक्षात्कार घडेल.

* * *

‘ जे चेणेचि नीद कीं ’

ज्ञानदेव म्हणतात, परा, पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी या चार वाचांच्या महतीचा असा काही बोभाटा वा डांगोरा सर्वत्र माजलेला आहे की, यांच्या ललकाऱ्यांमुळे जीवात्म्याची अविद्यामय अशी झोप नाहीशी होते व त्याला जाग येतो, नवे जाणपण येते, असे मानले जाते. पण असे घडले, तरी हा जाग वा हे नवे जाणपण हीदेखील एक प्रकारची निद्राच असते व त्यामुळे वाचाऋणातून, म्हणजे शब्दबंधातून जीवाची पूर्ण मुक्ती होत नाही. आपण गाढ झोपेत असलो म्हणजे आपल्या जीवपणाचे व तत्संबद्ध सर्व भावपदार्थांचे भान आपल्याला राहत नाही. यामुळेच निद्रेची ‘ अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा ’—अशी योगदर्शनात सार्थ व्याख्या करण्यात आली आहे. पण ही अभावप्रत्ययालंबना वृत्ती केवळ तात्पुरतीच असते. वाचेची ललकारी ऐकताच ती नाहीशी होते. व आपण पुन्हा आपल्या जीवपणाच्या

भानात येतो. उदाहरणार्थ, आपण गाढ झोपेत असताना आपल्या नावाने आपल्याला कोणी पुरेशा मोठ्या आवाजात हाक मारली, तर आपण जागे होतो; आणि असा जाग येताच, झोपेपूर्वीचे सर्व काही आपल्याला आठवते व आपले सर्व व्यवहार, त्या झोपेपूर्वी जसे चालत होते तसे पूर्ववत् चालू लागतात.

हा असा जो प्रकार घडून येतो, त्याचे रहस्य नीट समजून घेतले, तरच 'जे चेणेचि नीद की' या ज्ञानदेवांच्या वाक्याचा आशय आपल्याला आकळेल.

आपले जागृतीतील जीवन हे पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या संचयाने स्मृतिबद्ध झालेले असते. हे असे पूर्वपूर्वसंस्कार–स्मृतिबद्ध जीवन म्हणजेच आपले जागृतीतील जीवपण. या जागृत जीवनात जे जे आपल्याला दिसते–भासते, ऐकू येते, त्यामुळे आपल्या अंतःकरणावर कोरल्या गेलेल्या संस्कारित व संचित स्मृतींपैकी अनुकूल वा प्रतिकूल स्मृति जागृत होते. जागृत अवस्थेत असताना हे असे जे दिसते–भासते, वा ऐकू येते त्याला योगदर्शनात 'उद्बोधक कारण' असे सार्थ नाव देण्यात आले आहे. या उद्बोधक कारणामुळे जे कार्य घडून येते ते म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कार-स्मृतींपैकी एखादी अनुकूल वा प्रतिकूल स्मृती उद्बुद्ध होणे. अशा उद्बुद्ध स्मृतीच्या चष्म्यानेच जे जे नव्यानेच दितते-भासते वा ऐकू येते, त्याकडे आपण पाहत असतो. पूर्वस्मृतींच्या साह्यानेच हे नवे ओळखीत असतो. ओळख न पटली तर आपण तिकडे दुर्लक्ष करतो. 'असेल काहीतरी, आपल्याला काय करायचे आहे त्याच्याशी ?' असे म्हणून आपण दुसरीकडे लक्ष देतो. अथवा आपल्या मनात जे चालू राहते, त्यातच गुंग होऊन बसतो. गाय, म्हैस, बैल ही जशी बसल्याजागीच रवंथ करीत बसतात, तद्वत् आपणही पूर्वपूर्वसंस्कारस्मृतिसंचयापैकी कोणत्या ना कोणत्या स्मृतिलहरी-वर तरंगत राहतो, या स्मृतीचाच रवंथ करीत बसतो.

याचा अर्थ काय झाला ? याचा अर्थ हा झाला की, आपले जागृतीतील जीवन हे पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या स्मृतिबद्धतारूप निद्रेतच वावरत असते. बाहेरून या जीवनाला जागे करू पाहणारे उद्बोधक कारण घडून आले, तरी त्यावर कोणत्या ना कोणत्या पूर्वस्मृतीचा अनुकूल वा प्रतिकूल

छाप मारून, अथवा ते दुर्लक्षून, आपण त्या उद्‌बोधक कारणालाही स्मृतीतच दडपून टाकतो.

हे असे पूर्वपूर्वसंस्कारस्मृतिबद्ध म्हणजेच निद्रिस्त जीवपण जेव्हा झोपी जाते तेव्हा जागृतीतील स्मृतिबद्धतारूप निद्राच जरा अधिक निद्रिस्त होते. आणि आपल्या नावाने कोणी पुरेशा मोठ्या आवाजाने हाक मारताच या स्मृतिबद्धतारूप निद्रेवर चढलेली वरवरची निद्राच तेवढी भंग पावते व आपण जागे होतो. जागे का होतो ? तर त्या हाकेच्या नादलहरींचा (वाणीचा) आपल्या अंतःकरणावर जो आघात होतो, त्यामुळे तेच आता एक उद्‌बोधक कारण होते. या उद्‌बोधक कारणामुळे आपल्या नावाची जी स्मृती आपल्या अंतःकरणावर पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे कोरली गेलेली असते, तीच जागृत होऊन आपल्याला 'चेव' आणते. आणि असा चेव येताच, आपण पूर्ववत् स्मृतिबद्धतारूप निद्रिस्त जागृतीत वावरू लागतो.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, चारही वाचांच्या ललकाऱ्यांमुळे जीवात्म्याची झोप लोटली जाते असा बोभाटा जो केला जातो, त्याला काही अर्थ नाही. कारण या ललकाऱ्यांमुळे जो चेव येतो, ती खरी जागृती नसून, ती स्मृतिबद्धतारूप अशी एक निद्राच असते.

झोपेत असताना कोणाची तरी हाक ऐकून, आपल्या नावाशी बद्ध असलेली स्मृती जागृत होणे आणि अशा रीतीने चेव येणे, हा वैखरी वाणीच्या ललकारीमुळे येणारा चेव होय. स्वप्नात असताना आपल्याला जे दिसत असते ते प्रतिमारूप असते. या प्रतिमांमुळेही अनुकूल वा प्रतिकूल स्मृती जागृत होत असतात व त्यामुळेच स्वप्न चांगले की वाईट, सुखद की दुःखद, हे आपण ठरवीत असतो. येथे या प्रतिमाच उद्‌बोधक कारण होत असतात, व पूर्वस्मृती जागृत करीत असतात. म्हणून या प्रतिमांची ही ललकारी म्हणजे मध्यमावाणीची ललकारी होय असे म्हणता येते.

स्वप्नात दिसणाऱ्या प्रतिमा ही मध्यमावाणीची ललकारी कशी होते ? याचे स्पष्टीकरण असे की, हे समग्र विश्व नादलहरीमयच आहे,

सूक्ष्मतम, सूक्ष्मतर, सूक्ष्म व स्थूल अशा अधिकाधिक घनीभूत रूपात या लहरी वितरित होत राहतात. स्वप्नातील प्रतिमा हे सूक्ष्म नादलहरींचेच रूप असते. वैखरी वाणी हे स्थूल नादलहरींचे रूप, मध्यमा वाणी हे सूक्ष्म नादलहरींचे रूप, पश्यन्ती वाणी हे सूक्ष्मतर नादलहरींचे रूप व परावाणी हे सूक्ष्मतम नादलहरींचे रूप, अशी ही प्राकृतिक व्यवस्था आहे.

स्वप्नशून्य गाढ झोपेत जीवपणाचे व तत्संबद्ध भावपदार्थांचे भान काही काळ हरपल्यागत असते व म्हणून ती अभावप्रत्ययालंबनावृत्ती असते. तरीही ती एक चित्तवृत्तीच असते. या अभावप्रत्ययालंबना वृत्तीत जीवपणातील भावपदार्थही नसतात व स्वप्नातील प्रतिमाही नसतात; तरी पण अविद्याग्रस्त जीव हा अभावप्रत्ययालंबना वृत्तीशी तादात्म्य पावलेला असतो. ही वृत्ती म्हणजे एका सुखद प्रतीकात गुंग होऊन राहणे यासारखी असते. उदाहरणार्थ, आपण जागेपणी एखाद्या गूढशा सुंदर चित्राकडे पाहत असतो; ते चित्र सुंदर आहे हे आकळत असले तरी त्याचा अर्थ काय हे आकळत नसते; आणि तरीही कितीतरी वेळ आपण ते पाहण्यात गुंग होतो. इतके गुंग होतो की, सभोवतालचे सारे भान हरपल्यागत होते. कोणाचीही वैखरी वाणी ऐकू येईनाशी होते. प्रतिमारूप मध्यमा वाणीही येथे उद्‌बोधक कारण होत नाही. येथे वरवरच्या म्हणजे जागृती व स्वप्न यांच्या स्मृतिपारची अशी एखादी अज्ञात स्मृती जागी झालेली असते. ती इतकी सुखद असते की, तिच्यात आपण गाढ झोपेसारखे गुंग होऊन जातो. हा असा अनुभव ज्यांना आलेला असेल, त्यांना गाढ निद्रा आणि ही अशी जागेपणातील गुंगी यांच्यातील साम्य सहज ध्यानात येईल. याचा अर्थ असा की, गाढ निद्रेतही एखाद्या गूढ पण सुखद प्रतीकाची स्मृती रेंगाळत राहते व त्यामुळेच गाढ झोपेतून जाग आला की, गूढशा सुखाचा आस्वाद मिळाल्यामुळे जशी तरतरी वा हुशारी येते, तशीच तरतरी व हुशारी वाटू लागते. म्हणून गाढ झोपेत एखाद्या अज्ञात, गूढ व सुखद प्रतीकाची, म्हणजेच पश्यन्ती वाणीची ललकारी ऐकू येत असते व त्यामुळे सुखरूप ‘ चेव ’ येत असतो. पण या चेवाची, जागृती वा स्वप्न यातील

भानाशी तुलना करता येत नाही. तरीपण गाढ निद्रेतील हा गूढ व सुख–रूप ‘चेव’ म्हणजेदेखील पूर्वपूर्वसंस्कारस्मृतिबद्धतेचाच एक सूक्ष्म व गूढ प्रकार असतो. म्हणून पश्यन्ती वाणीच्या ललकारीमुळे येणारा गूढ, सुखरूप चेवदेखील एक प्रकारची ‘नीद’च असते. पश्यन्ती वाणी ही प्रतीकात्मक का ? तर गाढ निद्रेत जी सुखरूपता असते, ती विस्मृत अशा आनंदमयतेचे एक प्रतीक असते. म्हणून पश्यन्ती वाणीची हाक वा ललकारी ही प्र ीकात्मक असते.

आता परावाणीची ललकारी म्हणणे काय हे पाहू. हा विषय गाढ निद्रेहूनही अधिक सूक्ष्म व अधिक गूढ असा आहे. हा विषय ध्यानात येण्यासाठी मी जे उदाहरण देणार आहे, ते अपवादभूत अशा लोकांनाच कदाचित पटेल. कारण येथे ओळखीचा अनुभव नसल्यामुळे, या उदाहरणाचे रहस्य आकळण्याला जरा कठीण जाईल. पण थोडा प्रयोगात्मक प्रयत्न केल्यास हे आकळणे अशक्य नाही, एवढे मी निश्चित सांगतो.

‘अनामिकाची चिंतनिका’ या नावाचे माझे एक लहानसे पुस्तक सन १९६१ च्या ऑक्टोबर महिन्यात प्रकाशित झाले. त्यात माझाच एक अनुभव मी वर्णिला आहे. तो त्यातूनच मी येथे उद्धृत करीत आहे.

“एकदा झोप कशी येते हे पाहण्याचे मी ठरवले—अगदी सहज गमतीखातर. मध्यरात्रीच्या सुमारास मी डोळे मिटून बिछान्यावर शांत पडून राहिलो. क्षणाक्षणाला मी झोपेची वाट पाहत होतो. पण क्षणाक्षणावरचे माझे लक्ष जरा शिथिल झाले की, ग्लानी आल्यासारखे वाटे. असे होताच मी सावध होई; पण सावध होताच ती झोप आणणारी ग्लानी पार कुठे तरी विरून जाई ! —हे असे दोनचारदा झाल्यानंतर क्षणाक्षणावर लक्ष देणारी माझी सावधानता इतकी तल्लख झाली की, मला सारे काही स्पष्ट ऐकू येऊ लागले. गूढ स्वरसंगतीने किणकिणणारी रातकिड्यांची गीते; वाऱ्याची झुळुक येताच एकाएकी होणारी पानांची सळसळ; दूरच्या आगगाडीची शिटी; आकाशातील विमानांची गंभीर घरघर; कुठला तरी घंटानाद; रात्रीच्या विशाल काळोखी उदरातील चिमुकल्या हालचाली—सारे सारे काही मला विलक्षण स्पष्टतेने ऐकू येत होते, जाणवत होते. या

सर्व नादांची व चाहुलींची भिन्नता एका अखंड अतिसावधान जाणिवेत एकात्म, अभिन्न होऊन गेली होती. ऐकणे ' 'श्रवण ' म्हणजे काय हे जणु मला पहिल्यानेच खरे खुरे जाणवले.— वेदांना 'श्रुती ' असे नाव कसे प्राप्त झाले असावे, याचीही काहीशी साक्ष पटली.

"अंतराअंतरावरचे व कालकालावधीने तुटक तुटक झालेले असे सारे सारे मला जाणवत होते. आणि तरीही माझी शांत, एकात्म सावधानता यत्किंचितही विचलित होत नव्हती.—कदाचित माझे काळाचे भानही हरपले असावे. आरंभीची क्षणाक्षणावर लक्ष ठेवणारी माझी तरल सावधानता, क्षणक्षणता म्हणजे अनंताचे स्पंदन असे ओळखून, कालातीत झाली की काय न कळे ! —पहाट झाल्याचे परिचित आवाज कानी येताच मी डोळे उघडले. सुंदर उजाडले होते. सर्व काही नवे-नवेसे भासू लागले होते !

"साऱ्या रात्रभर क्षणाक्षणावर तल्लख सावधानतेने लक्ष ठेवणारी जाणीव म्हणजे काय वस्तू आहे, याची मला साक्ष पटली होती. नित्य परिचयाच्या जागृतीवर मात करणारी अशी ती अतिजागृत जाणीव असते. झोप कशी येते हे पाहण्यासाठी म्हणून हा प्रयोग केला; झोप तर आली नाहीच, पण झोपेच्याही पलीकडे असणाऱ्या एका अतर्क्य साक्षी वृत्तीची एक चुणुक मला लाभली. ही अतिसावधान, अतिजागृत साक्षी वृत्ती म्हणजे जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती यांना आरपार भेदून जाणारी अशी एक विलक्षण अवस्था आहे. या अननुभूत अवस्थेच्या स्पर्शाने माझे अंतरंग पुलकित झाल्याचा मला भास झाला. रात्रभर झोप न आल्याचा यत्किंचितही शीण न वाटता उलट एक नवी तरतरी, एक नवा तल्लखपणा माझ्या रोमरोमात संचरला होता.··· "

* * *

परावाणीबाबत आपल्यासारख्या सामान्य संसारी माणसांनी काही बोलणे म्हणजे एक धाष्टर्यच आहे. येथे कल्पनेला, विचाराला, भावनेला, कृतीला, साधनेला, उपासनेला अथवा पूर्वनिश्चित अशा कोणत्याही योगादी प्रक्रियेला स्थान नसते. ती सुषुप्तीच्या पलीकडील अवस्था असते.

आपले सामान्य जीवन जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती यांच्या आवर्तनात आंधळे-पणाने, गतानुगतिकत्वाच्या आवेगाने भ्रमण करीत राहते. अशा स्वरूपाच्या स्मृतिबद्ध जीवपणाला परावाणीची हाक ऐकू येणे अशक्यच.

पण वर वर्णिलेला अनुभव एक उदाहरण म्हणून आपण जरा बारकाईने न्याहाळला, तर जागृती – स्वप्न – सुषुप्तीच्या पलीकडील अतिजागृत व अतिसावधान अवस्था म्हणजे काय वस्तू असावी, याची थोडीबहूत चुणूक लाभण्याचा संभव आहे.

येथे जाग्रणाचा शीण नाही; उलट, गाढ झोपेमुळे येणाऱ्या तरतरी-हूनही अधिक चिन्मय अशी तरतरी येथे आहे. आणि शिवाय एक निखळ नवी अशी सावधानता येथे आहे. कदाचित ही परावाणीची हाक असू शकेल. पण या हाकेमुळे जो चेव येतो व त्यामुळे जी एक अतिजागृता-वस्था प्राप्त होते, तीही एक नीदच आहे, असे ज्ञानदेव सांगतात. ज्ञानदेवांचे हे म्हणणे खरे आहे, याबाबत मी स्वत:पुरता नि:शंक आहे.

* * *

' ये-हवी परादिका चौंधी '—

परादिका चार वाचांच्या ललकाऱ्यांमुळे जीवात्म्याची झोप लोटली जाते, असा या चार वाचांचा कितीही बोभाटा असला, तरी या वाचांच्या ललकाऱ्यांमुळे येणारा चेव हा ' जे चेणेचि नीद की ' असाच असतो; म्हणून या वाचांनी येणाऱ्या जागेपणामुळे वा जाणपणामुळे वाचाऋण फिटते आणि शब्दबंधातून जीवाची पूर्ण मुक्तता होते, असे म्हणता येत नाही. पहिल्या ओवीत असे सांगून ज्ञानदेव आता दुसऱ्या ओवीत म्हणतात,—

परादिका हे वाणीचे चार प्रकार जीवाच्या मोक्षाला उपयोगी पडतात, असा जो समज आहे, तोच त्यांच्या बोभाटयाचे कारण आहे. पण या चारही वाणी ही अविद्येची वेगवेगळी अशी अंगांगे आहेत. आणि म्हणून अविद्येचा निरास होताच त्या चार वाणी आपोआपच संपुष्टात येतात. म्हणून जीवाच्या मोक्षासाठी त्या उपयुक्त आहेत असेही म्हणता

येत नाही. कारण अविद्येच्या संपूर्ण निरासावाचून मोक्ष वा मुक्ती ही असंभव आहे.

या चार वाणी म्हणजे अविद्येचीच वेगवेगळी अंगे कशी आहेत, हे आता ज्ञानदेव चार वेगवेगळ्या दृष्टांतांनी विशद करून सांगत आहेत. हातपाय हे देहाचेच अवयव असतात. म्हणून देह गेला की, तेही नाहीसे होतात. इंद्रियांचा मनाशी संयोग असला, तरच त्या त्या इंद्रियाने होणारे ज्ञान जीवाला होऊ शकते. पण मन गेले, निर्व्यापार झाले व अशा रीतीने त्याचा इंद्रियांशी असलेला संयोग तुटला, तर इंद्रियेही मनाबरोबरच निर्व्यापार होतात. अथवा सूर्य मावळताच त्याचे किरण-जालही विलोपून जाते; कारण हे किरण म्हणजे त्याची अंगांगेच असतात; अथवा निद्रेच्या अवधीत आधी स्वप्ने मरून जातात, नाहीशी होतात आणि मग निद्रा नाहीशी होते; तद्वत् अविद्येचे 'संबंधी' अशा ज्या चार वाणी त्या अविद्येच्या निरासापूर्वीच विरून जातात आणि मग अविद्येचा निरास घडून येतो; आणि अविद्येचा निरास घडून आल्यावरच मोक्ष अथवा मुक्ती जीवाला प्राप्त होते. म्हणून परादिका चार वाणी मोक्षाच्या उपयोगी आहेत हे म्हणणे बरोबर नाही.

२ ते ४ या तीन ओव्यात ज्ञानदेवांनी परादिका चार वाणी आणि अविद्या, यांचा परस्पर संबंध कसा आहे, हे सांगितले आहे. हा संबंध स्थूल दृष्टीने देह व हातपाय यांच्यातील संबंधासारखा; सूक्ष्म दृष्टीने मन व इंद्रिये यांच्यातील संबंधासारखा; सूक्ष्मतर दृष्टीने सूर्य व त्याचे किरणजाल यांच्यातील संबंधासारखा; आणि सूक्ष्मतम दृष्टीने तो निद्रा व स्वप्न यांच्यातील संबंधासारखा आहे. देह जाताच हातपायही जातात हे उघडच आहे. कारण हातपाय हे देहाचे अवयवच असतात. पण इंद्रिये हे मनाचे अवयव नाहीत. बाह्य वस्तूंचे ज्ञान करून देण्याचे त्यांचे जे कार्य आहे ते, मनाशी त्यांचा संयोग असला, तरच पूर्ण होऊ शकते, नाहीतर नाही. येथे मन व इंद्रिये यांच्या संयोगविभागाचा दृष्टान्त दिला आहे. हा संयोग तुटला व विभाग घडून आला, तर मन हे मनाच्या जागी राहते व इंद्रिये ही इंद्रियांच्या जागी राहतात. त्यांचा नाश घडून न येता, केवळ संयोगच तुटतो. म्हणजे संयोगाचाच नाश

घडून येतो. या दृष्टांतात अविद्या व वाणी यांचा देह व हातपाय असा अवयव–अवयवी संबंध नसून, त्यांचा केवळ संयोगात्मकच संबंध असतो, असे म्हटले आहे. याचा अर्थ असा की अविद्या ही मनासारखी व इंद्रिये ही वाणीसारखी आहेत. त्यांचा संयोग असला, तरच या वाणीचे व्यापार अविद्येच्या सहकार्यामुळे चालू राहतात. अविद्येचा सहकार्यात्मक संबंध तुटला, आणि अविद्या मनाप्रमाणे निर्व्यापार झाली, तर ही वाणीही निर्व्यापार होऊन बसते. असा हा संबंध आहे.

येथे प्रश्न असा येतो की, अविद्या व चार वाणी यांच्या संबंधाचे स्वरूप देह व हातपाय यांच्या संबंधासारखे आहे की, मन व इंद्रिये यांच्यातील संबंधासारखे आहे ? कारण हे दोन संबंधप्रकार परस्परभिन्न असे आहेत.

याचे उत्तर असे संभवते की, ज्ञानदेवांनी अविद्या व परादिका वाणी यांच्यातील संबंधावर प्रकाश पाडण्याकरता जे वेगवेगळे चार दृष्टांत दिले आहेत, त्यावरून प्रत्येक वाणीचा अविद्येशी असलेला संबंध हा वेगवेगळ्या प्रकारचा आहे, हेच या चार वेगवेगळ्या दृष्टांतांनी ध्वनित केले आहे. देह व हातपाय यांच्यातील संबंध जसा आहे, तसा अविद्या व वैखरी वाणी यांच्यातील संबंध आहे. देह गेला, तर हातपाय जातात, तद्वत् अविद्या गेली म्हणजे वैखरी वाणीही बंद पडते. पण हातपाय तुटले, तरी देह जिवंत राहतोच, तद्वत् वैखरी वाणी बंद पडली, तरी अविद्या राहतेच असा हा अविद्या व वैखरी वाणी याचा संबंध आहे.

मन व इंद्रिये यांच्यातील संबंध जसा आहे, तसा मध्यमा वाणी व अविद्या यांचा संबंध आहे. स्वप्नात जी प्रतिमारूप दृश्ये दिसतात ती दृश्ये त्यावेळी पाहणारा 'अहं' एका विशिष्ट अवस्थेत असतो. या 'अहं'शीच अविद्या निगडित असते. किंबहुना हा 'अहं' अविद्येशी तादात्म्य पावलेला असतो. स्वप्न दिसत असताना अविद्येचा जागृतीशी व सुषुप्तीशी संबंध नसतो. म्हणून जागृतीशी व सुषुप्तीशी संयोग नसेल, तेव्हाच अविद्येचा स्वप्नावस्थेशी अहंसहित संयोग असतो. स्वप्नावस्थेशी असा संयोग असेपर्यंतच मध्यमावाणी प्रतिमारूपाने आपले कार्य करीत

असते. पण हा संयोग तुटून जाताच व जागृती वा सुषुप्तीशी संयोग जुळून येताच स्वप्नावस्था नाहीशी होते व त्यामुळे प्रतिमारूप मध्यमा वाणी ही संपुष्टात येते; मनाचा इंद्रियांशी संयोग तुटताच इंद्रियांचे कार्य जसे बंद पडते, तसे हे असते.

सूर्य व किरणजाल यांचा जसा संबंध, तसाच अविद्या व पश्यन्ती-वाणी यांचा संबंध आहे. पश्यन्ती वाणी ही सुषुप्तीतील अभावप्रत्ययालंबना वृत्तीतच कार्यक्षम असते. जागृतीतदेखील दिवास्वप्ने क्वचित दिसू शकतात, तद्वत् जागृतीत अभावप्रत्ययालंबना वृत्ती कधीकधी येऊ शकते; पण सामान्यतः निद्रा म्हणजेच अभावप्रत्ययालंबनावृत्ती.

सूर्य मावळला की, किरणजाल नाहीसे होते, तद्वत जागृती व स्वप्ना-वस्था नसताना येणारी सुषुप्ती ही सूर्यासारखी मानली व अभावप्रत्यय व त्यात भासणारी प्रतीकात्मक सुखरूपता ही त्या सूर्याच्या किरणासारखी मानली, तर सुषुप्ती मावळताच, जाग येताच, अभावप्रत्यय व त्यात भासणारी सुखरूपता ही सूर्याच्या किरणजालासारखी त्याबरोबरच विलोपून जाते. पश्यंती वाणी ही अविद्येच्या सुषुप्ती अवस्थेतच कार्यक्षम असते. सुषुप्ती मावळताच तीही विलोपून जाते.

आता निद्रा व स्वप्न यांचा जो संबंध, तसाच अविद्या व परावाणी यांचा संबंध आहे, असे ज्ञानदेव सांगतात. निद्रा दोन प्रकारची असते, स्वप्नमय व स्वप्नशून्य. स्वप्नशून्य निद्रेलाच सुषुप्ती म्हणतात. निद्रेच्या अवधीत म्हणजे आवरणाखालीच स्वप्ने दिसतात आणि निद्रा ओसरू लागताच स्वप्ने आधी मरतात, नाहीशी होतात आणि नंतर निद्रा नाहीशी होऊन जाग येतो. ही अनुभवसिद्ध अशी गोष्ट आहे.

याचप्रमाणे आधी परावाणी नाहीशी होते व त्यानंतर लगेच अविद्या नष्ट होते. परावाणी ही जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती यांना आरपार भेदणाऱ्या व त्यांना व्यापून राहणाऱ्या अतिजागृतावस्थेतच कार्यक्षम असते. अविद्या जशी जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती या तिन्ही अवस्थांना आरपार भेदून व त्यांना व्यापून असते, तशीच परावाणीच्या कार्याला आवश्यक अशी ती अति-जागृत अवस्था असते. या अवस्थेत अविद्या जवळजवळ संपुष्टात आलेली

असते. आणि म्हणूनच, आधी स्वप्ने मरतात व नंतर निद्रा नाहीशी होते, तद्वत परावाणीची अतिजागृतावस्था आधी नाहीशी होते व त्यानंतर लगेच अविद्यारूप निद्रा नाहीशी होते. परावाणीला आवश्यक असलेल्या अतिजागृतावस्थेत अहंभाव अतिसूक्ष्म स्वरूपात वावरत राहतो. तो जवळ-जवळ मेल्यागतच असतो आणि म्हणूनच असंग अशा साक्षी वृत्तीने त्याला सर्व इंद्रियांचे व मनाचे व्यापार एकाच वेळी एकसमयावच्छेदेकरून जाणवत राहतात. पण यापैकी कशाशीही तो तादात्म्य पावत नसतो. येथे विश्वभास असतो पण त्यातील कोणत्याही घटनेशी 'अहं' संग करीत नाही. तो केवळ साक्षी वृत्तीने सर्व पाहत वा ऐकत असतो.

ज्ञानदेव म्हणतात, हे असे असंग व निखळ साक्षीवृत्तीने, अति-जागृतपणे सर्व काही पाहणे व या साक्षीला सर्व काही एकाच वेळी जाणवत राहणे, ही अवस्था फार उच्च दर्जाची असली, तरी हा विश्वभास जाणवणे म्हणजे स्वप्न पाहण्यासारखेच आहे. पण स्वप्नात अनुकूल–प्रतिकूल दिसताच सुख वा दुःख वा भीती जाणवते व हे जाणवणे तीव्र होताच स्वप्नातून एकदम जागही येतो व स्वप्न मावळून जाते. पण परावाणीला आवश्यक असलेल्या अतिजागृत अवस्थेत 'अहं' हा निःसंग साक्षी असा राहत असल्यामुळे त्याला अनुकूल प्रतिकूल असे काहीच जाणवत नसते. म्हणजे जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती यांच्या पलीकडची व या तिन्ही अवस्थांना व्यापणारी जशी ही अवस्था असते, तशीच ती अनुकूल प्रतिकूल अशा संवेदनाजन्य प्रतिक्रियांच्याही पारची अवस्था असते.

असे असले, तरी असंग साक्षीरूपाने का होईना पण 'अहं' व 'इदं' असा सूक्ष्मतम भेदभाव येथे वावरत राहतो. आणि म्हणून अविद्या येथे नांदत राहते. असे असल्यामुळेच वाचाऋण येथे बहुतेक संपुष्टात आलेले असले, तरी ते पूर्णपणे नाहीसे झालेले नसते. 'पूर्ण तऱ्ही ऋण न फिटे' असे पहिल्या ओवीत जे म्हटले आहे, त्याचा अर्थ हा असा आहे. आणि म्हणून 'जे चेणेचि नीद की' असेच या अवस्थेलाही म्हणावे लागते. कारण येथे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची स्मृतिबद्धता बहुतांश संपुष्टात आलेली असली, तरी तिचा किंचितसा स्पर्श येथे रेंगाळत राहतो. म्हणून जेव्हा जीवचैतन्य व विश्वचैतन्य यांचे मीलन घडून येते आणि साक्षीभावाचा

तटस्थपणाही पूर्णपणे संपुष्टात येतो; आणि अशा रीतीने 'अहं' चे संपूर्ण विसर्जन घडून येते, तेव्हाच या अशा विलीनात्मक वंदनात वाचाऋण संपूर्णपणे विलोपून जाते व जीवाला पूर्ण विमुक्ती प्राप्त होते. याच प्रकरणातील ३२ व्या ओवीत ज्ञानदेव हेच सांगतात—

" ते ऋण शेष वाचा इया । न फेडवेचि मरूनिया ।
ते पाया पडोनि मिया । सोडविले ।। "

—अथवा दुसऱ्या प्रकरणातील शेवटच्या ओवीत हेच जरा निराळ्या शब्दात ज्ञानदेवांनी सांगितले आहे.

" आता ज्ञानदेवो म्हणे । श्रीगुरुप्रणामे येणे ।
फेडिली वाचा ऋणे । चौंही वाचांची ।। "

अशा या अद्‌भुत गुरुशिष्यमीलनात, जीवचैतन्य–विश्वचैतन्य यांच्या प्रीतिमय विमुक्तानंदात, विलीनतारूप नंदनमय वंदनात, निखळ स्फूर्ति-मात्रतारूप आनंदमयतेशिवाय दुसरे काहीही उरत नाही.

" मावळवीत विश्वभास । नवल उदयला चंडांश ।
अद्वयाब्जिनी विकाश । वंदू आता ।। "

अशी ही अद्वयाब्जिनी–विकासासारखी नित्यनूतन सर्जनशीलता व निखळ लावण्यमय आनंदमयता असते.

* * *

ओव्या—

मृत लोहे होती । ते रसरूपे जिती ।
जळोनि इंधने येती । वन्हिदशे ।।५।।

लवण अंगे विरे । परी स्वादे जळी उरे ।
नीद मरोनि जागरे । जीयिजे निदे ।।६।।

तेवी अविद्येसवे । चौघी वेचती जीवे ।
तत्वज्ञानाचेनि नावे । उठतीच या ।।७।।

हा तत्वज्ञान दिवा । मरोनि इही लावावा ।
तरी हाही शीण लेवा । बोधरूपेचि ।।८।।

येऊनि स्वप्न मेळवी । गेलिया आपणपा दावी ।
दोन्ही दिठी नांदवी । नीद जैसी ॥९॥
जिती अविद्या ऐसी । अन्यथाबोधाते गिवसी ।
तेचि यथार्थबोधेंसि । निमालीनी उठी ॥१०॥
परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥११॥

अर्थ—

लोखंडादी धातू अग्नीत टाकले, तर ते घनरूप धातू या रूपाने मरून जातात पण रसरूपाने जिवंत राहतात; लाकडे अग्नीत टाकली, तर इंधनरूपाने ती मरून जातात; पण वह्निरूपाने ती ज्वलंत जिवंत राहतात; पाण्यात टाकलेले मीठ पाण्यात विरून जाते व घनमीठपणाने मरून जाते, पण खारट स्वादाच्या रूपाने ते पाण्यात जिवंतच राहते; निद्रा ही जाग येताच मरून जाते, पण जागृतीत ती पूर्वसंस्कारस्मृतिबद्धता रूपाने जगत राहते. ॥ ५–६ ॥

तद्वत अविद्येच्या निरासाबरोबर चारही वाणी जीवाने मरून जातात; तरी पण तत्वज्ञानाच्या रूपाने त्या उदय पावत राहतात. ॥७॥

हा तत्त्वज्ञानरूप दिवा, इंधनानें आपला जीव देऊन वह्निरूप व्हावे त्याप्रमाणे चार वाचांनी आपला जीव दिल्यामुळे लावला जातो; चारही वाचा मेल्या तरी या तत्त्वज्ञानात्मक दिव्याच्या रूपात त्या जगत राहतात. पण हे बोधरूपाने जगणे म्हणजे एकप्रकारचा शीणच आहे. हा शीण, लेप (लेवा) लागल्यागत जीवात्म्याच्या अंगावर राहतो. ॥८॥

निद्रा आली की ती स्वप्न दाखविते आणि ती गेली की, आपली आपल्याला जाणीव होते. पण या सुजाण जागृतपणात देखील आपल्या दोन्ही डोळयात (पूर्वसंस्कारस्मृतिबद्धतारूपाने) निद्रा नांदतच राहते. ॥९॥

याचप्रमाणे अविद्या कोणत्याही रूपात जिवंत असेपावेतो ती अन्यथा-बोधाला, विपरीत ज्ञानाला शोधीत राहते. आणि ती मरून गेल्यावर यथार्थबोधाच्या रूपाने वर उठून येते. ॥१०॥

पण अविद्या जिवंत असो वा मेलेली असो, ते जीवपणाला गुरफटून टाकणारे व व्यापून बसणारे असे एक जाळे आहे. बंध आणि मोक्ष, अन्यथाबोध आणि यथार्थबोध, या दोन टोकात हे जाळे जीवाला बांधून ठेवते. ॥११॥

* * *

रसरहस्य

अविद्येचा निरास झाल्यानंतर, चारही वाणींसह ती मेल्यानंतर काय घडून येते, हे आता ज्ञानदेव सांगत आहेत. हे वर्णन तके मूलगामी व अद्‌भुत आहे की, ते आकळताच आपल्या विस्मयाला पारच उरत नाही. अविद्येचा निरास घडून आला की, संपले सारे; त्यानंतर विमुक्ती व सत्यदर्शन ! विमुक्त चिदानंदमयता !

मानव किती मूर्ख, किती अधीर, किती हपापलेला प्राणी आहे ! वासनापूर्तीच्या हव्यासाने तो किती सत्यविन्मुख होऊन बसला आहे ! सत्यदर्शनाची ओढ लागली, तरी ही ओढ पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे अंगवळणी पडलेल्या हव्यासी वृत्तीने दूषित करून तो किती प्रतिबंधित करून टाकीत असतो ! सत्यदर्शनाचीही त्याला इतकी घाई सुटते की, आपण काय करीत आहोत याचेही भान त्याला राहत नाही. अविद्येचा निरास घडून आला की, तिने आवरित झालेले सत्य तात्काळ उघडे होईल आणि मग आपण कृतार्थ, आप्तकाम होऊ, अशी आशा त्याला वाटत असते. सत्यदर्शनाकांक्षी झाल्यावरही सत्य हे जणू हिमालयाचे सर्वोत्तुंग शिखर जे 'सागरमाथा' (एव्हरेस्ट) त्याच्यासारखेच स्थाणुवत आहे, असे तो मानीत असतो. तेथे एकदा पोचले की, मिळवले सर्व काही. मग कसलाही प्रवास नाही, कसलेही प्रयास नाहीत, कसलीही उणीव नाही, कसलाही बंध नाही. 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' असे गीतेतच नाही का प्रत्यक्ष भगवंताने सांगून ठेवले ? सागरमाथ्यासारख्या त्या सत्यरूप ज्ञानशिखरावर एकदा पोचले की, झाले सारे समाप्त !

शेवट, अंतिम शिखर, निर्विकल्प समाधी, आप्तकामता, ‘ जे जाणल्यानंतर जाणण्यासारखे असे काही उरत नाही ते ’—‘ ते ’ प्राप्त झाले की सारे समाप्त !

किती वेडा व आशाळभूत झाला आहे मानव ! सत्य आणि समाप्ती यांच्यात तमप्रकाशवत विरोध आहे, हेदेखील मानवाच्या, नव्हे बहुतेक आध्यात्मिक श्रेष्ठांच्याही ध्यानात आलेले दिसत नाही. सत्याला आरंभही नसतो व समाप्तीही नसते, या साध्या मूलभूत गोष्टीकडेही त्यांचे दुर्लक्ष झाले आहे. कारण ज्याला जन्म असतो, त्याला मरण असतेच; ज्याला आरंभ असतो, त्याला अंत हा असतोच; असे जे असते तेच अविद्येचे कार्य. हे बंधात्मक असते, म्हणून बंध आणि मोक्ष, अन्यथाबोध व यथार्थबोध, असे द्वंद्व आकारास येते. या द्वंद्वाच्या एका टोकाकडून दुसऱ्या टोकाला जाणे म्हणजे मुक्ती नव्हे; तर द्वंद्वशून्यतेत सहजतेने, प्रयत्नशून्यपणे अवस्थित होणे, हेच मुक्तीचे व सत्यदर्शनाचे लक्षण आहे.

अविद्याधीन अवस्थेत सुखाचा, निश्चितार्थाचा, सुरक्षिततेचा आप्त-कामतेचा जो हव्यास मानवाला लागला असतो व त्याच्या पूर्तीसाठी तो जी अखंड धडपड करीत राहतो, तोच हव्यास व तीच धडपड सत्यदर्शनाकडे, देवदर्शनाकडे, आत्मानुभवाकडे वळवली की, झाले काम फत्ते ! त्याला हे आकळत नाही की, अविद्याधीन अवस्थेत वाटणारी सुखाची, निश्चितार्थाची, सुरक्षिततेची, आप्तकामतेची ओढ, हीच अविद्येची मगरमिठी होय. ही ओढ जितकी अधिक, तितके अविद्येच्या गळफासाचे आवळले जाणे अधिक !

सत्य, परमेश्वर, अथवा ‘ श्रीगुरु ’, हे प्राप्तव्यही नव्हे व ज्ञातव्यही नव्हे. सत्यदर्शनासाठी प्राप्तव्य सोडून ज्ञातव्याकडे धाव घ्यावी लागते, हे खरे; पण हे ज्ञातव्य कोणत्याही पूर्वनिश्चित अशा ज्ञानप्रकियेने ज्ञात होणारे, कोणत्याही पूर्वज्ञात साधनेने साध्य होणारे ज्ञातव्य नव्हे. हे ज्ञातव्य म्हणजे अखंड प्रश्नचिन्हांकित असे एक ‘ प्रमेय ’ आहे. साधनांची व प्रमाणांची परी सरून ‘ नाहीपणात ’, अनिश्चितपणात, असुरक्षिततेत, अकामतेत प्रवेश केल्याशिवाय आणि अहंभाव संपूर्णपणे शून्यवत् झाल्या-शिवाय, त्या ‘ सर्वशून्याच्या निष्कर्ष ’चे, त्या अखंड प्रश्नचिन्हात्मक ‘ प्रमेयाचे ’ स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त आविष्करण होत नसते.

हे मूलभूत सत्य आपल्या गळी उतरविण्यासाठी ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात आपल्या प्रतिभेची परी पणाला लावली आहे. कारण त्यांना हे पुरेपूर माहीत आहे की, हे सत्य आत्मसात झाल्याशिवाय मानवांना 'अनुभवामृता'चा आस्वाद मिळणे अशक्य आहे.

म्हणून, ज्ञानदेव आता अविद्येचा निरास झाल्यानंतर, चारही वाणींसह अविद्या मेल्यानंतर काय घडून येते ते आपल्या सत्यशरण व निखळ स्फूर्तिमात्रतेने संस्पृष्ट अशा अवाक् वाणीने आपल्याला सांगत आहेत.

* * *

'मृते लोहे होती'

ज्ञानदेव म्हणतात, लोखंडादी धातुरूप वस्तू आगीत टाकल्या, तर पाषाणवत जडपणा हे जे त्यांचे लक्षण, ज्या लक्षणामुळे हे धातु म्हणून ओळखले जातात, ते लक्षणच नाहीसे होते. ते धातू मृत होतात. पण अशा मरणानंतरही रसरूपाने ते जगू लागतात. पाषाणासारखी स्थाणुशीलता नष्ट होऊन पाण्यासारखी प्रवाहशीलता त्यांना प्राप्त होते. त्यांची स्थाणुशीलता पार मरून जाते, पण प्रवाहशीलतेच्या रूपाने ते एक नवे जीवन जगू लागतात.

लाकडे आगीत टाकताच त्यांचा इंधनपणा मरून जातो, जळून खाक होतो. पण जळजळत्या निखाऱ्यांच्या रूपाने एक नवे ज्वलंत जीवन त्यांना प्राप्त होते. इंधनरूपाने मेल्यानंतरही ती लाकडे या नव्या रूपाने जगू लागतात.

मीठ पाण्यात टाकताच ते त्यात विरघळून जाते, मेल्यागत दिसेनासे होते. पण खारट स्वादाच्या रूपाने ते, आपल्याला मारून टाकणाऱ्या पाण्यातच, पाण्याच्या कणाकणात संचरून जगू लागते.

निद्रा मरते आणि जागृती येते. आणि आपल्याला वाटते, निद्रा पार मेल्यागत नाहीशी झाली. कारण जागृतीत निद्रा नसते, असे आपण मानीत असतो. पण हा आपला भ्रम आहे. कारण निद्रेपूर्वीचे आपले पूर्वपूर्वसंस्कारस्मृतिबद्ध जीवनच आपल्या जागृतीत येते. जागृती–स्वप्न–

सुषुप्ती या तिन्ही अवस्थांना आमरण व्यापून बसणारी पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक स्मृतिबद्धता ही निद्रेनंतर, निद्रेला मारून येणाऱ्या जागृतीतही तशीच राहते. म्हणून निद्रा मेल्यानंतरदेखील जागृतीत स्मृतिबद्धतेच्या रूपाने ती जगतच राहते.

हे जसे आहे, त्याचप्रमाणे अविद्येच्या बरोबर चाऱ्ही वाचा जिवानिशी गेल्या, तरी तत्वज्ञानाच्या रूपाने अविद्येसहित त्या चाऱ्ही वाचा पुन्हा एक नवे जीवन जगू लागतात.

येथेही ज्ञानदेवांनी वैखरी, मध्यमा, पश्यंती व परा या चाऱ्ही वाणींचे मरण आणि नव्या रूपात त्यांना प्राप्त होणारे जीवन, हे कसे घडून येते हे विशद करण्यासाठी प्रत्येक वाणीला अनुलक्षून एकेक, असे चार समर्पक दृष्टांत दिले आहेत.

वैखरी वाणी म्हणजे आपण सर्व बोलतो ती वाणी. ही सर्वांच्या अतिपरिचयाची असल्यामुळेच की काय, तिच्या स्वरूपाविषयीचे अवज्ञारूप गाढ अज्ञानच ज्ञानासारखे मिरविले जाते. अंतःकरणात विचार, भावना वा कल्पना वृत्तिरूपाने उद्भवल्यापासून तो शब्दरूप धारण करीपर्यंत ज्या सूक्ष्म वा अतितरल घटना वा क्रिया अंतःकरणात व शरीरात घडतात, त्यांची संख्या अलीकडच्या शास्त्रज्ञांनी जी मोजूनमापून काढली आहे, ती ऐकताच आपल्याला विस्मयाचा धक्का बसेल ! चारशेच्या वर क्रिया घडून आल्यानंतर शब्द आपल्या जिभेवर साकारून मुखावाटे बाहेर पडतात ! आणि या इतक्या क्रिया इतक्या अल्पावधीत घडून येतात की, त्यांची गति वा त्यांचा वेग प्रचंड असतो. प्रकाशकिरणांच्या दर सेकंदास एक लक्ष श्यांयशी हजार मैल या वेगापेक्षाही तो कितीतरी मोठा मानावा लागेल ! मनाची दुनिया ही दृश्य जडाच्या दुनियेहून किती भिन्न, गूढ व विस्मयजनक आहे, हे यावरून ध्यानात यावे. आपले सचेतन शरीर आणि आपले मन, हे आधुनिक पदार्थविज्ञानाच्या विश्वात्मक झेपेच्याही पलीकडचे, असे एक गूढ आहे !

पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक स्मृतिबद्धता ही किती निगूढ रीतीने आपले कार्य करीत असली पाहिजे, याचीही काहीशी जाणीव यामुळे व्हावी. पण हे

अल्पांशानेही जाणून घेण्याची तसदी न घेतलेले लोकच, आपण जे बोलतो ते स्वतंत्रपणे बोलतो, असे निर्बुद्ध विधान करू शकतात. वस्तुस्थिती अशी आहे की, आपले शरीर व मन यांचे व्यापार अनादी कालापासून चालत आलेल्या पूर्वपूर्वसंस्कारांनी इतके बद्ध झालेले आहेत की, ते समजून न घेता, अर्धवट व तथाकथित शास्त्रीय माहितीच्या आधारावर या व्यापारात आपल्या तथाकथित स्वतंत्र बुद्धीने आपण जर हस्तक्षेप करू लागलो, तर अधिकाधिक विकृतीशिवाय दुसरे काहीही आपल्या हाती लागणे शक्य नाही. म्हणून आपल्या सचेतन शरीराच्या वा मनाच्या व्यापारांकडे, ते एक अज्ञात व फार मोठे असे गूढ आहे व आपण पूर्ण अज्ञ आहोत, अशा अतिविनम्र वृत्तीने व असंग साक्षीभावाने, क्षणाक्षणाला सावधानता कायम ठेवून, आपण सतत पाहत राहिलो, व त्यांच्यात कसलेही परिवर्तन घडवून आणण्याच्या भानगडीत न पडता, ते वस्तुतः, प्रकृतितः जसे असतील तसेच समजून घेण्याचा प्रयत्न केला, तरच त्यांचे गूढ थोडेबहुत तरी आकळण्याचा संभव आहे. आणि हे आकळण्यासाठी 'प्रमेयरूप' असे जे हे व्यापार त्या 'प्रमेया'नेच आपल्यावर अनुग्रह केला, तरच त्यांचे गूढ आपल्याला आकळेल. "तैं प्रमेयचि आविष्करे" हे ज्ञानदेवांनी आपल्याला दिलेले सूत्र किती अपार अर्थाने भरलेले आहे याची या अशा आत्मनिरीक्षणाद्वाराच साक्ष पटू शकते.

ज्ञानदेव म्हणतात, वैखरी वाणी ही लोहादी धातूसारखी जड, घन अशी आहे. थोड्याशा आत्मनिरीक्षणाने आपल्याला हे आकळून येईल की, आपण जे शब्द वापरतो, त्यांची संख्या ही फार मर्यादित असते. आणि शब्दाद्वारा प्रकट होणारे आपले विचार व आपल्या भावना-कल्पना यांचा साचा तर असा काही लोखंडी चौकटीसारखा ठरून गेलेला असतो की, पहाडावर पडलेला एखादा दगड हा जसा आपली स्थिती, आपला आकार व आपले वजन बदलू शकत नाही, तद्वत आपला हा वैचारिक साचाही आपल्या पूर्वनिश्चित स्वरूपात कसलाही बदल घडवून आणू शकत नाही; इतका तो पाषाणवत वा धातुवत जड व बद्ध असतो. ही जडता व बद्धता पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारजन्य अशी जी स्मृतिबद्धता तिच्यामुळेच आलेली असते. ही अशी स्मृतिबद्धता म्हणजेच अविद्येची मगरमिठी.

स्मृतिबद्धता हा शब्द मी या प्रकरणात अनेक वेळा वापरला आहे. त्याचा थोडासा खुलासा करणे आवश्यक आहे. अविद्येचा निरास म्हणजे स्मृतिनाश नव्हे. स्मृती वाटल्यास राहील, वाटल्यास राहणार नाही. आणि व्यावहारिक जीवनाला आवश्यक तेवढी स्मृती अविद्यानिरासानंतरही राहीलच. स्मृतिशून्य माणूस हा वेड्याच्या इस्पितळातच दाखल करावा लागेल. म्हणून स्मृतिबद्धता या शब्दातून अविद्येचा जो गळफास ध्वनित केला जातो, तो स्मृतीचा गळफास नसून '**स्मृतिबद्धते**'चा गळफास असतो. काहीही समोर आले, व हे काय असा प्रश्न उभा राहिला, तर स्मृतिबद्धतेच्या आहारी जाऊनच प्रत्येक प्रश्नाकडे आणि विशेषतः मानसिक प्रश्नाकडे पाहणे, हाच अविद्येचा पाश आहे, केवळ स्मृती हा पाश नाही; हे एवढे ध्यानात घेऊनच, 'स्मृतिबद्धता' या शब्दाने आपले लक्ष कोठे केंद्रित झाले पाहिजे हे नित्य अवधानात असू द्यावे.—

वैखरी वाणी जेव्हा अविद्येच्या निरासप्रक्रियेमुळे मरून जाते, तेव्हा मेल्यानंतर तिचे काय होते, हे विशद करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी वैखरीला लोहादी जड धातूंची उपमा दिली आहे, ही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे. ही उपमा देण्याचे कारण हेच की, या वैखरीच्या द्वारा अविद्याग्रस्त असे आपण जो विचार करतो, त्या विचाराचा जडजख्खड असा एक लोखंडी साचाच, पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आवरण–विक्षेपात्मक गुंतागुंतीमुळे, बनून गेला असतो. पण अविद्येचा निरास घडून येत असता, वैखरी वाणीचा जेव्हा अंत घडून येतो, तेव्हा लोहादी धातू अग्नीत टाकले असता ते जसे जड व स्थाणुवत रूपाने मरून जातात, पण रसरूपाने प्रवाहशील होतात; तद्वत अविद्येच्या निरासानंतर मेलेली वैखरी आपला पूर्वीचा पाषाणवत जड, साचेबंद व स्थितिशील स्वभाव सोडून, पाण्यासारखी तरल व प्रवाहशील होते. आणि या नव्या रूपाने ती आता जगू लागते.

याचे कारण असे की अविद्येसवे चाऱ्ही वाणी जेव्हा आपापले जीव देऊन मरून जातात, तेव्हा अविद्येने पूर्वी ग्रस्त झालेला मानव मोक्षाप्रत जातो व तो तत्त्वज्ञ होतो. आणि मग त्याचे हे तत्त्वज्ञान व्यक्त दशेला येण्यासाठी धडपडू लागते. ही नवी तत्वज्ञानाची उसळी प्रकटरूप धारण करण्यासाठी, पुन्हा जीवाने मेलेल्या त्या चाऱ्ही वाणींचाच आश्रय करू लागते. यामुळे

त्या मेलेल्या चाऱ्ही वाणीत एक नवे जीवन संचरते. जीवाने आपला देह टाकल्यानंतर त्याला पुन्हा त्याच देहात जसा प्रवेश करता येत नाही व पुन्हा जगण्यासाठी त्याला दुसरा देहच घ्यावा लागतो; तद्वत मेलेल्या चाऱ्ही वाणींना, मोक्षाप्रत पोचलेल्या मानवाची तत्त्वज्ञानाची नवी उसळी वाहून नेण्यासाठी नवी रूपेच धारण करावी लागतात. म्हणून लोहादिकांसारखी पाषाणवत, जड व स्थितिशील वैखरी वाणी ही आता अग्नीत टाकलेल्या धातूप्रमाणे रसरूप व प्रवाहशील होते.

मध्यमा वाणी म्हणजे स्वप्नात भासणारी प्रतिमारूप वाणी. अविद्येच्या अवस्थेत स्वप्नातील प्रतिमा ह्या केवळ पुसट प्रकाश व धूसर काळोख यांच्याप्रमाणे श्वेत-कृष्ण रंगांच्याच असतात. स्वप्नात आपल्याला कोणते रंग दिसतात हे जरा निरखून पाहा म्हणजे तुम्हाला हे दिसून येईल की, काळचा, पांढऱ्या व त्यांच्या मिश्रणाच्या रंगाशिवाय दुसरा कोणताही रंग या स्वाप्निक प्रतिमांना नसतो. पण अविद्येच्या निरासानंतर तत्वज्ञानाची नवी उसळी व्यक्त करण्यासाठी, मेलेल्या मध्यमा वाणीला आपले पूर्वीचे रूप टाकूनच द्यावे लागते आणि लाकडे वन्हीत टाकताच ती इंधनरूपाने जळून व मरून गेली, तरी जळजळत्या निखाऱ्यांच्या रूपाने नवे ज्वलंत जीवन जगू लागतात; तद्वत केवळ श्वेत-कृष्ण प्रतिमांच्या रूपाने पूर्वीच्या अविद्यामय अवस्थेत जगणारी मध्यमा वाणी, अविद्येच्या निरासानंतर, तत्त्वज्ञानाची नवी उसळी प्रकट करण्याकरता अनेकविध रंगांच्या ज्वलंत प्रतिमांचे रूप धारण करते. रामकृष्णादी ईश्वरी अवतारांचे, वा चंडीविनायकादी देवतांचे व राम-कृष्ण-बुद्ध-ख्रिस्तादी महापुरुषांचे दर्शन देण्यास, ही नव्या रूपाने जगू लागलेली विविधरंगी मध्यमा वाणी समर्थ ठरते.

पश्यन्ती वाणी म्हणजे प्रतीकात्मक वाणी. ही अभावप्रत्ययालंबनावृत्तिरूप अशी जी सुषुप्ती त्या अवस्थेतच कार्यक्षम असते. पण अविद्येच्या अवस्थेत, अज्ञात आनंदमयतेचे एक प्रतीक म्हणून केवळ जड निद्रेचे सुख देणारी ही वाणी मिठाच्या खड्यासारखी असते. मिठाच्या खड्यासारखी

म्हणजे समुद्राचे पाणी गोठून पाण्याला विस्मृत होऊन बसलेल्या मिठाच्या खड्यासारखी. तिचे रूप या खड्यासारखे जड व अतिमर्यादित असे असते. पण अविद्येच्या निरासानंतर ही वाणी जेव्हा मरते व अविद्योत्तर कालातील नव्या तत्त्वज्ञानाचा आविष्कार करण्याचे कार्य करण्यासाठी जेव्हा तिचा आश्रय घेतला जातो, तेव्हा, पाण्यात टाकलेला मिठाचा खडा त्यात विरघळून मरून जातो, पण खाऱ्या स्वादाच्या रूपाने त्या पाण्याच्या कणाकणात संचरून जातो; तद्वत ही पश्यन्ती वाणी तत्त्वज्ञानाच्या रोमा-रोमात संचरून त्याला एका नव्या सुखाचा आस्वाद देते. हा आस्वादही त्या अज्ञात, अमर्याद व अनंत आनंदमयतेचे केवळ एक प्रतीकच असतो.

आणि परावाणी ही अविद्यावस्थेत एका अतिजागृत व अतिव्यापक अशा सावधानतेच्या रूपाने प्रतीत होत असते. पण अविद्येसवे मेल्यानंतर तत्त्वज्ञानाची नवी उसळी व्यक्त करण्यासाठी जेव्हा तिचा आश्रय केला जातो, तेव्हा निद्रा मरून जागृतीच्या रूपाने तिने नव्याने जगावे, तद्वत पूर्वीची अल्पकाल राहणारी तिची अतिजागृतावस्था आता नव्या तत्व-ज्ञानाच्या ऊर्मी प्रकट करण्यासाठी प्रदीर्घ कालावधीचे व अधिक तल्लख अशा सावधानतेचे रूप धारण करते.

' हा तत्त्वज्ञान दिवा '

अविद्येसह चार वाणींच्या निधनानंतर जी तत्त्वज्ञानावस्था प्राप्त होते तिचे स्वरूप कसे असते ? ज्ञानदेव म्हणतात, ' इहीं ' म्हणजे या चार वाणींनी स्वत: जिवे मरून लावलेला एक दिवा, म्हणजेच ' तत्त्वज्ञान दिवा '. या दिव्याचा प्रकाश म्हणजे ' यथार्थबोध '. हा दिवा जेव्हा नसतो व चार वाणींसह अविद्या ही जीवाला जेव्हा घेरून बसलेली असते, तेव्हा जीवाला जो बोध प्राप्त होत असतो तो ' अन्यथाबोध ' असतो. अन्यथाबोध म्हणजे वस्तू जशी असेल, तसाच तिचा बोध न होता अन्यथा रूपाने, अगदी वेगळ्या रूपाने तिचा बोध होणे. उदाहरणार्थ, रज्जू हा रज्जू म्हणून न दिसता सर्परूपाने तो भासणे; अथवा शिंप शिंपरूपाने न दिसता रुप्याच्या रूपाने भासणे, इत्यादी. मानवी जीवनात अज्ञान हे अज्ञानरूपाने न भासता

अन्यथा ज्ञानरूपाने भासणे, असा हा प्रकार असतो. जसे बहुतांश मानवांना मनुष्यात मनुष्यत्व न दिसता, त्याच्यात हिंदुत्व, बौद्धत्व, ख्रिस्तत्व, इस्लामत्व, ब्रिटिशत्व, फ्रेंचत्व, जर्मनत्व, अमेरिकनत्व, उदारमतवादित्व, साम्यवादित्व, इत्यादी दिसणे. रज्जूत रज्जुत्व न भासता सर्पत्व भासावे, तद्वत मनुष्यात मनुष्यत्व न भासता हिंदु–अहिंदुत्वादी प्रकार भासावे हीच अविद्या. पहिली रज्जुत्वप्रकारक अविद्या ही नसलेला सर्प भासविते, तर दुसरी मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या, हिंदुत्व अहिंदुत्वादी असे नसलेले विकल्पित भास भासविते. हे असे जे नसणारे ते असणारेसे भासविणे, हेच अविद्येच्या आवरणविक्षेपात्मक शक्तीचे कार्य.

आपल्या वैयक्तिक जीवनातील सुखदु:खात्मक संवेदनांचा विचार करता हाच प्रकार आढळून येतो. सुख वा दु:ख हे केवळ अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदनांचे प्रतिक्रियात्मक परिणाम असतात; आणि या संवेदनांचे कार्य पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या स्मृतिबद्धतेमुळे पूर्वघटित अशा केवळ यांत्रिक स्वरूपाचेच असते. पण ही वस्तुस्थिती असता, ती जशी असते तसा तिचा बोध न होता, अन्यथाबोधाने ती भासणे, असा हा प्रकार असतो. येथे अन्यथाबोध म्हणजे, सुखदु:खांचे मूळ कारण समजून न घेता, त्यांच्या म्हणजे केवळ दु:खांच्याच परिहारासाठी आपल्या अहंबुद्धीला जो मार्ग रुचेल वा पटेल, त्याच मार्गात गुरफटून बसणे व दु:खनिवृत्तीचा मार्ग गवसला असा ग्रह वा बोध करून घेणे. हा ग्रह अर्थात पूर्वग्रहाचेच एक नवे रूप असते. म्हणजे हा बोध अन्यथाबोधच असतो.

पण समजा, असा अन्यथाबोध न होता यथार्थबोध झाला, तर काय होईल ? असा यथार्थबोध होणे ही निश्चितपणे अधिक कल्याणकारी अशी गोष्ट आहे. पण कल्याणकारी गोष्ट असली म्हणजे ती सदैव कल्याणकारीच राहील, असे नाही. कारण असा हा कल्याणकारी यथार्थ-बोध होताच तो एक प्रकारचा सूक्ष्म अहंकार निर्माण करतो. हा अहंकार जगाचे कल्याण करण्यास पुढे सरसावतो. आणि या नव्या कर्तृत्वभावाचा आवेग चार वाणींच्या आहारी जाऊन यथार्थबोधावरही आवरण ालतो. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, चारही वाणींच्या मरणाने लावलेला तत्व-

ज्ञानाचा दिवा प्रकाशू लागला व त्यामुळे यथार्थबोध प्राप्त झाला, तरी हा एक प्रकारचा व्यर्थ असा शीणच असतो. या शिणाचा लेप अंगाला लावून बसणे व त्यातच धन्यता मानीत बसणे, अशी ही या तत्त्वज्ञ माणसाची अवस्था होते. यथार्थबोध झाला, पण पुढे काय ? रज्जूवर भासलेला सर्प नाहीसा झाला व रज्जूचा बोध झाला. पण पुढे काय ? सुखदुःख हे अनुकूल–प्रतिकूल संवेदनांनी निर्माण केलेल्या प्रतिक्रियांच्या रूपाचे असते असा यथार्थबोध झाला, पण पुढे काय ? अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव नसून, यथार्थ ज्ञानच अन्यथारूपाने भासणे, असे ते असते, हे कळले, पण पुढे काय ?

पुढे काय असा प्रश्न या तत्वज्ञापुढे उभा राहताच, ‘आपला यथार्थबोध अज्ञ जनांना सांगून त्यांचे अज्ञान दूर करावे,’ अशी इच्छा येथे उद्भवते. हीच ‘तत्त्वज्ञानाच्या नावाने उठणारी’ उसळी. ही उसळी उठताच मेलेल्या चाऱ्ही वाणी नव्या रूपात जिवंत होतात. आणि त्यांच्याच आश्रयाने ‘हा तत्त्वज्ञान दिवा’ आपले प्रकाशकिरण फेकू लागतो. ही तत्वज्ञानाची उसळी व तिचे मेलेल्या चाऱ्ही वाणींच्याच साह्याने ‘तत्त्वज्ञान दिवा’ लावण्याचे कार्य, हेच येथे ज्ञानदेवांनी ‘व्यर्थ शीण’ म्हणून वर्णिले आहे. जेथे कार्य आहे तेथे प्रयत्न आहे आणि जेथे प्रयत्न आहे तेथे शीण हा ठेवलेलाच असतो. आणि जेथे शीण आहे, तेथे मरणही ओघानेच येते. येथे हे मरण म्हणजे मृत अशा चार वाणींच्या आश्रयाने ‘तत्त्वज्ञान दिवा’ लावला जाताच, तेलवात संपल्यानंतर दिवा विझून जाणे जसे अपरिहार्य असते, तद्वत हा ‘तत्त्वज्ञान दिवा’ विझून जाणे ! म्हणजे कष्टाने मिळविलेली मोक्षावस्था पुन्हा अविद्येच्या, अन्यथाज्ञानाच्या बंधात येऊन पडणे ! शीण आला की, मरण येतेच ते हे असे !

हे कसे घडून येते हे विशद करण्यासाठी ज्ञानदेव एक अत्यंत मार्मिक असा दृष्टांत देतात.—निद्रा येते आणि मिटलेल्या डोळ्यांना स्वप्ने दाखविते, आणि निद्रा ओसरली की स्वप्ने विरून जातात आणि ती निद्रा उघड्या झालेल्या दोन्ही डोळ्यात सुप्त–गुप्तपणे नांदत राहते. या उघड्या डोळ्यांना आता जे दिसते, ते निद्रेतील स्वप्नाहून अगदी भिन्न असे असते.

म्हणून आता हे जे दिसू लागते, तेच खरे आहे आणि स्वप्नात दिसले होते ते खोटे होते असे वाटू लागते. पण उघडचा डोळचांनी जे दिसते, ते पाहणारा हा 'जागृत' द्रष्टा हे विसरून जातो की, स्वप्नात जे दिसत होते तेही, स्वप्न चालू असेपर्यंत अगदी खरे असेच वाटत होते! या विस्मृतीमुळे त्याच्या हेही ध्यानात येत नाही की, हे जे आता उघडचा डोळचांनी दिसते, त्याच्याही मुळाशी पापण्यांच्या उघडझापीच्या रूपाने चालू असलेला शीणच असतो. आरंभी व बराच वेळ, फार फार तर दिवसभर हा शीण जाणवत नाही. पण रात्र येताच हा शीण इतक्या शिगेला पोचतो की, त्यामुळे डोळे मिटतातच; आणि मग दोन्ही उघडचा डोळचात सुप्त-गुप्तपणे दबा धरून बसलेली निद्रा द्रष्टचाला आपल्या आवरणाखाली घेते. हे आवरण शिणाचा परिहार करणारे असल्यामुळे सुखद असेच वाटत असते. आणि अशा रीतीने निद्रेच्या पूर्ण स्वाधीन झालेल्या द्रष्टचाला आता तीच, जागृतीमुळे पूर्वी नाहीशी झालेली निद्रा स्वप्ने दाखवू लागते!

निद्रा-स्वप्न-जागृती; आणि पुन्हा निद्रा-स्वप्न-जागृती—असे हे रहाटगाडगे आपल्या जीवनात चालू राहते. हे रहाटगाडगे म्हणजेच अविद्येची कालक्रमबद्ध किमया. हे रहाटगाडगे आपल्या परिचयाचे आहे. ते अतिपरिचयाचे झाल्यामुळे आपल्याला त्याचे काहीही महत्त्व वाटेनासे होते. पण अविद्येचा चाऱ्ही वाणींसह निरास घडून आल्यामुळे या रहाट-गाडग्याचा यथार्थबोध ज्याला प्राप्त होतो, तो तत्त्वज्ञ होतो. पण तत्त्वज्ञ होताच चार मृत वाणींचाच आश्रय घेऊन 'हा तत्त्वज्ञान दिवा' तो प्रदीप्त करतो. पण जन्म-मरण असलेल्या चार वाणींची तेलवात घेऊन प्रदीप्त केलेला 'हा तत्त्वज्ञान दिवा' तेल-वात आटून जाताच विझून जातो. आणि मोक्षाप्रत पोचलेला तत्त्वज्ञ पुन्हा बंधात येऊन पडतो.

निद्रा-स्वप्न-जागृती-निद्रा यांची आवर्तने, हे अविद्याग्रस्त जीवांचे जीवन; तर मोक्ष-बंध-मोक्ष यांची आवर्तने, हे तत्त्वज्ञांचे जीवन. पहिली आवर्तने अल्प कालावधीची असतात व अविद्येच्या आवरणातच घडत राहतात; तर तत्त्वज्ञांची आवर्तने दीर्घ कालावधीची आणि अविद्या-

निरासात्मक मोक्ष व तत्त्वज्ञानप्रकटीकरणरूप शीणात्मक बंध आणि पुन्हा मोक्ष, अशा स्वरूपाची असतात.

ज्ञानदेव म्हणतात, 'जिती अविद्या' अन्यथाबोधाचा पाठलाग करावयास भाग पाडते आणि 'मेलेली अविद्या' तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपात उठून अगदी नव्या रूपात आपले कार्य करू लागते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, अविद्या ही जिती असो वा मेलेली असो, ती एका व्यापक जाळ्यासारखीच असते. बंध आणि मोक्ष ही या जाळ्याची दोन टोके असतात. बंधाच्या टोकातून सुटून मोक्षाच्या टोकापर्यंत गेले की, अविद्या मेली असे वाटते व यथार्थबोध होतो. हा यथार्थबोधच बोधपूर्व अवस्थेच्या स्मृतीशी संलग्न होऊन मोक्षाची जाणीव करून देतो. पण ही जाणीव होताच 'तत्वज्ञानाचा दिवा' लावण्याची इच्छा वर उठते. मृत अशा चार वाणींना नवे रूप प्रदान करून ही नवी तत्त्वज्ञानाची उसळी आपल्या ज्योतीचा प्रकाश पाडण्यासाठी त्यांचा आश्रय घेऊ लागते. आणि मग चार वाणींनी पुरविलेली तेल-वात संपुष्टात येताच 'हा तत्त्वज्ञानाचा दिवा' मालवला जातो.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात,

" परि जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।। "

ज्ञानदेवांची ही स्वानुभूती इतकी निखळ नवी आहे व तिचे त्यांनी, तिच्या पार जाऊन केलेले हे वर्णन इतके प्रतिभाशाली आहे की, याला अखिल जगाच्या वाङ्मयातदेखील तोड सापडणे दुष्कर आहे.

तत्त्वज्ञान म्हणजे काय ?

'तत्वज्ञान' हा एक आत्यंतिक प्रतिष्ठा पावलेला शब्द आहे. तत्त्वज्ञानी होणे असाच मानवाचा परम पुरुषार्थ मानला जात आहे. पण ज्ञानदेवांनी दिलेले 'आत्मज्ञानाचे डोळे' जरा किलकिले करून जगाकडे व मानवी जीवनाकडे पाहू लागताच, आपल्याला काय दिसून येते ?

'तत्त्वज्ञान' म्हणून सामान्यतः जे समजले जाते व प्रतिष्ठा पावते, ते अविद्येच्या लहान वा मोठ्या तुरुंगात वावरत असताना केले जाणारे केवळ शब्दपांडित्य होय. जन्मास येणारा कोणताही मानव हा पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारात्मक अशा स्मृतिबद्धतेच्या पाशात करकचून बांधला गेलेला जीव असतो. तो इतका बेमालूम बांधला गेलेला असतो की, आपण बद्ध आहोत याची जाणीवदेखील त्याला सहसा होत नाही. असा हा बद्ध मानव सामाजिक प्रतिष्ठांच्या परिसरातच वावरत राहतो. आणि सामाजिक प्रतिष्ठा म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार हे भ्रमात्मक नसून खरेच आहेत; एवढेच नव्हे, तर या संस्कारानुसार जास्तीत जास्त समाजमान्यता प्राप्त करून घेणे हाच मानवाचा परम पुरुषार्थ आहे;—असा आभास निर्माण करणारे, अविद्येचेच ते एक अति-विमोहकारी तंत्र असते. पुरातन ग्रंथ, समाजमान्यता पावलेले प्राचीन वा अर्वाचीन महापुरुष आणि नवनव्या युक्तिवादांनी व पुराव्यांनी परंपरेलाच जास्तीतजास्त माहात्म्य प्राप्त करून देणारी बुद्धी, यांनीच सर्व मानव सतत जखडलेले राहतील, असा पक्का बंदोबस्त करून ठेवण्यास समर्थ असलेले, असे हे तंत्र आहे.

पण हे अविद्येचे तंत्र आहे, असे आद्य श्रीशंकराचार्यांनी तूलाविद्येची व्याख्या करतानाच सांगितले आणि अध्यासभाष्यात त्याचे बिनतोड निरूपण करून दाखवले. पण आपण पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी बद्ध आहोत म्हणजे काय? हे पूर्वपूर्वसंस्कार भ्रमात्मक आहेत हे ओळखता येण्यासाठी आपल्या अगदी जवळ व आपल्या पूर्ण परिचयाचे असे काय आहे? हा प्रश्न तेव्हापासून ज्ञानदेवांपर्यंत निरुत्तरच राहिला. या मूलभूत प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करून, केवळ साधनचतुष्टयादी वा ज्ञान–भक्ती–कर्म–योगादी अन्य साधनात जीव जखडून टाकला की, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा, म्हणजेच अविद्येचा निरास आपोआप, केव्हा तरी, अनेक जन्मांनी घडून येईल, असाच समज या देशात दृढमूल होऊन बसला होता.

आणि मग ज्ञानदेवांचा 'अनुभवामृत' हा अद्‌भुत ग्रंथ अवतरला गीतेवरील 'भावार्थदीपिके'त, ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात जे संपूर्णपणे सांगितले

आहे, त्याची पूर्वतयारी पुष्कळ ठिकाणी करून ठेवलेली दिसते. 'भावार्थ-दीपिका' म्हणजे गीतेवरील परंपरागत भाष्य नव्हे. समाधिधनाच्या परतत्त्वाने संस्पृष्ट असा सिद्ध योगी गीतेकडे कोणत्या दृष्टीने पाहतो आणि परंपराभिमान्यांना कधीही न दिसणारे व त्यांच्या बुद्धिवैभवाच्या व कल्पनाशक्तीच्या पारचे असे किती तरी निखळ नवे या सिद्ध योगी दृष्टीला कसे दिसते, हे निर्विवादपणे जगाला दाखवून देणारा ग्रंथ म्हणजे 'ज्ञानेश्वरी'. पण ज्ञानदेवांचे अवतारकार्य केवळ ज्ञानेश्वरी लिहून पूर्ण होणारे नव्हते. अन्य ग्रंथांवरील भाष्यात जे स्वतंत्रपणे व संपूर्णपणे सांगता येणे शक्य नसते ते सांगण्यासाठी ज्ञानदेवांना स्वतंत्र ग्रंथाचाच आश्रय करणे भाग होते. हेच त्यांनी 'अनुभवामृत' हा अद्‍भुत ग्रंथ लिहून केले आणि आपल्या अवतारकार्याला पूर्णता प्राप्त करून दिली.

अविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार खरे. पण हे संस्कार मानवी अंतःकरणावर युगानुयुगे ज्या माध्यमातून कोरले जातात व मानवाची जन्मसिद्ध बद्धता अधिक बळकट करीत राहतात, ते माध्यम म्हणजे 'शब्द' अथवा 'वाणी'; हे सत्य जगाला अलौकिक प्रतिभेने सांगणारे पहिले योगसिद्ध महापुरुष म्हणजे ज्ञानदेव.

सर्व परंपरा, सर्व संप्रदाय, सर्व संघटित धर्म, सर्व साचेबंद तत्त्वज्ञान-प्रकार, सर्व युक्तिसिद्ध वैचारिक प्रणाल्या, सर्व पूर्वनिश्चित साधनाप्रकार, सत्यदर्शनाचे, आत्मदर्शनाचे व देवदर्शनाचे सर्व पूर्वकल्पित मार्ग, हे सर्वस्वी शब्दाश्रितच असतात; एवढेच नव्हे, तर शब्दबंधाने ते कायमचे जखडले गेलेले असतात. या शब्दबंधातून, म्हणजेच वाचाऋणातून मुक्त झाल्या-शिवाय सत्यसाक्षात्कार अशक्य आहे, असा विचारदेखील ज्ञानदेवांपूर्वी कोणालाही शिवला असल्याचे दिसून येत नाही. आणि शिवला असला, तरी त्याचे इतके प्रतिभाशाली निरूपण कोणालाही करता आलेले नाही. समग्र मानवी जगाला ज्ञानदेवांनी दिलेली ही देणगी इतक्या मूलभूत महत्त्वाची आहे की, तिचे रहस्य ज्यांना आकळेल, त्यांना अमृतत्त्वाचा रसास्वाद मिळण्यासाठी काय केले पाहिजे व काय न केले पाहिजे, हे निःशंकपणे स्पष्ट दिसू लागेल.

ज्ञानदेवांचे हे निरूपण लक्षात घेता तत्त्वज्ञानाचे दोन प्रकार स्पष्टपणे समोर येतात. एक, अविद्येच्या अवगुंठनात राहूनच अहंबुद्धीने कल्पिलेला व विविध युक्तिवादांनी परिपुष्ट होत जाणारा तत्त्वज्ञानाचा अन्यथाबोधात्मक असा केवळ शब्दपांडित्याचा प्रकार. आणि दुसरा, अविद्येचा निरास झाल्यानंतर यथार्थबोधाच्या उसळीमुळे आकारास येणारा आणि नवरूपाने शब्दाश्रित होऊन प्रसार पावणारा प्रकार. पहिला प्रकार म्हणजे निद्रा–स्वप्न–जागृती–निद्रा यांच्या रिंगणात भ्रमण करणारा व तज्जन्य अन्यथाबोधात गुरफटून पडणारा प्रकार. तर दुसरा प्रकार म्हणजे मोक्ष–बंध–मोक्ष यांच्या रिंगणात भ्रमण करणारा व तज्जन्य क्षणकाल येणाऱ्या यथार्थबोधात गुरफटून पडणारा प्रकार. पहिल्याचे रिंगण जड, स्थितिशील व अतिसंकुचित, तर दुसऱ्याचे रिंगण तरल, प्रवाहशील व अतिविशाल. पण हा फरक फार मोठा भासला, तरी लहान रिंगण काय अथवा मोठे रिंगण काय, दोन्ही रिंगणेच. लहान त्रिकोणातील तीन कोनांची बेरीज १८० व मोठ्या त्रिकोणातील तीन कोनांची बेरीजही १८०च. तद्वत लहान रिंगण अथवा वर्तूळ आणि मोठे रिंगण अथवा वर्तूळ, यांच्यात अंतर्गत असा तत्त्वात्मक वा संख्यात्मक कोणताही भेद नसतो. भेद भासतो तो केवळ बाह्य आंकारात्मक असाच असतो. आणि बाह्य आकारात्मक म्हणजे दृश्यात्मक अथवा दृक्–भ्रमात्मक

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

“ परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।। ”

* * *

ओव्या—

मोक्ष बंधु होये । तरी मोक्ष शब्द का साहे ।
अज्ञाना घरी त्राये । वाउगीयांची ।।१२।।

बागुलाचेनि मरणे । तोषावे की बाळपणे ।
येरा तो नाही मा कोणे । मृत्यु मानावा ।।१३।।

घटाचे नाहीपण । फुटलियाची नागवण ।
मानीत असे ते जाण । म्हणो ये की ॥१४॥

म्हणोनि बंधुचि तव वावो । मा मोक्षा के प्रसवो ।
परी मरोनि केला ठावो । अविद्या तया ॥१५॥

अर्थ—

मोक्ष हाही बंधच आहे असे मानले, तर मोक्ष हा शब्द तरी कशाला? मोक्ष हा आपले निर्वचन 'मोक्ष' या शब्दाने का करतो? मोक्ष या शब्दाचे ओझे तरी तो का सहन करतो? (ज्ञानदेव म्हणतात—) बंध व मोक्ष या दोन भिन्न भिन्न वस्तू आहेत अशा समजुतीला अज्ञानाच्या घरीच व्यर्थ प्रतिष्ठा प्राप्त होत असते. ॥१२॥

बागुलबोवा मेला असे मानून बालकांनी संतुष्ट व्हावे हे स्वाभाविक आहे. पण जे बालक म्हणजे अज्ञानी नाहीत अशा इतरांना बागुलाचे जिवंत राहणे वा मरणे सारखेच. बागुल जिवंतच नसतो, तर मग त्याचा मुत्यू तरी ते कसा मानतील? ॥१३॥

'घटाचे नाहीपण' म्हणजे घटाचा प्राक् अभाव. हा प्रागभाव फुटला म्हणून आमची नागवण झाली, आमचे फार नुकसान झाले, असे कोणी मानले, तर त्यांना कोणी सुजाण असे म्हणतील का? ॥१४॥

म्हणून बागुलाच्या जिवंतपणाप्रमाणे अथवा घटाच्या प्रागभावाच्या ध्वंसाप्रमाणे बंध ही वस्तूच अन्यथाबोधात्मक म्हणजे खोटी आहे. असा हा खोटा बंध मोक्ष, या नावाच्या खऱ्या वस्तूला कसा उत्पन्न करू शकेल? वस्तुस्थिती अशी आहे की, अविद्या नाहीशी झाली, मेली म्हणजे तिचे हे मरणच मोक्ष या नावाच्या भ्रमात्मक वस्तूचा भास निर्माण करते. ॥१५॥

रसरहस्य—

बंध आणि मोक्ष या दोन शब्दांनी वस्तुत: काय ध्वनित केले जाते, हे ज्ञानदेव आता सांगत आहेत. हे दोन्ही शब्द म्हणजे 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' अशाच जातीचे आहेत; हाच ज्ञानदेवांच्या या चार

ओव्यातील निरूपणाचा आशय आहे. या दोन शब्दांनी दोन वेगवेगळ्या वस्तूंचे ज्ञान होते असे आपल्याला वाटते. याचे कारण फार पुरातन काळापासून या शब्दांना प्राप्त झालेली प्रतिष्ठा. ही प्रतिष्ठा पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांवरच आधारली गेलेली असते. आणि हे संस्कार शब्दाच्या माध्यमातूनच वारंवार मानवी अंतःकरणात प्रवेश करून तेथेच स्मृतिबद्ध होत असतात. त्यामुळे हे शब्द ऐकले अथवा वाचण्यात आले की, काहीतरी ज्ञान झाले असे आपल्याला वाटते. पण हे असे 'वाटणे' म्हणजे केवळ 'वस्तुशून्य विकल्प' अशाच स्वरूपाचे असते. कारण, बंध आणि मोक्ष या शब्दांनी ध्वनित होणारे वेगवेगळे ज्ञान ही काय वस्तू आहे, हे पाहावयाला जावे, तर हाती काहीच लागत नाही. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, अज्ञानाच्या घरीच (अविद्येचे आवरण कायम असले म्हणजेच) बंध व मोक्ष या दोन स्वतंत्र वस्तू आहेत असे मानले जाते व मोक्ष या शब्दाला तेथेच व्यर्थ प्रतिष्ठा प्राप्त होत असते.

'मोक्षुचि बंधु होये'

हा मुद्दा स्पष्ट करण्याकरता ज्ञानदेव दोन दृष्टांत देतात. अनावर झालेल्या लहान मुलांना आपण बागुलबुवाची भीती दाखवून गप्प बसवीत असतो. आणि मग मुलगा जरा स्वस्थ झाला व त्याने विचारले की बागुलबुवा कुठे आहे, तर तो मेला असे आपण सांगतो व त्याने त्या मुलाचे समाधान होते अथवा केले जाते. पण वस्तुस्थिती काय असते ? बागुलबुवा हाही काल्पनिक व त्याचा मृत्यू हाही काल्पनिक; अशीच वस्तुस्थिती असते. ज्ञानदेव म्हणतात, थेट असाच प्रकार बंध व मोक्ष या शब्दांनी होणाऱ्या ज्ञानाचा आहे. बागुलाप्रमाणे बंध हाही काल्पनिक व बंधाच्या मरणरूप असा जो मोक्ष तोही काल्पनिकच.

पण आपण बद्ध आहोत असे ज्याला प्रत्यक्ष जाणवत असते व ही जाणीव दुःखप्रद वाटत असल्यामुळे ही बद्धता नाहीशी होऊन आपल्याला मोक्ष प्राप्त व्हावा, अशी इच्छा ज्याच्या अंतःकरणात उद्भवते, त्याच्या या इच्छेचा आवेग कधी कधी असा काही जोराचा असतो की, बंध ही

काय वस्तू आहे हे शोधून काढण्याच्या भानगडीत न पडताच तो मोक्ष-प्राप्तीसाठी भगीरथ प्रयत्न सुरू करतो. अमुक केले की मोक्ष प्राप्त होतो, असे प्राचीन काळापासून परंपरेने प्रतिष्ठा पावलेल्या ग्रंथात तो वाचतो. मोक्षप्राप्तीचे अनेक मार्ग या प्रतिष्ठित ग्रंथात सांगितल्याचे आढळून येताच, त्यांच्यापैकी आपल्याला रुचेल व झेपेल अशा मार्गाची तो निवड करतो आणि मोक्षप्राप्तीसाठी साधनेला प्रारंभ करतो. या साधनेचे चक्र त्याच्या या नव्या इच्छेमुळे गतिमान होते. आणि त्या चक्राला कधीकधी इतका आवेग प्राप्त होतो की, त्यामुळेच हा मनुष्य जे अपेक्षीत असतो, ते कमी अधिक प्रमाणात प्राप्त झाल्याचा भासही त्याला वारंवार होत राहतो. असे भास झाले की साधकाच्या साधनेला आणखी जोर चढतो. या नव्या जोरामुळे ग्रंथात नमूद केलेले अनुभव आपल्याला येत आहेत, असे त्या साधकाला वाटू लागते. ही प्रक्रिया शेवटी अशा एका वृत्तीत परिणत होते की, आपण आता सिद्ध पुरुष झालो आहोत, असाही भास काही साधकांना होतो. शांत, समाधानी, आप्तकाम झाल्याचा आनंदही अनुभवास येऊ लागतो. आणि मग या ‘साधनासिद्ध’ पुरुषाला पाहून लोक त्याच्या-भोवती जमू लागताच व त्यामुळे त्याला सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त होऊ लागताच, त्याची अशी खात्री होते की, आपण आता खरोखरच सिद्ध पुरुष झालो आहोत !

बागुलाचे असणे व नंतर मरणे ही दोन्ही खरीच आहेत असे जसे बालकाला वाटते, तशाच प्रकारची ही सर्व प्रक्रिया असते, असे विस्मयाचा प्रचंड धक्का देणारे विधान ज्ञानदेव येथे करीत आहेत ! पण यात विस्मयजनक असे काहीच नसून केवळ वस्तुस्थितीच ज्ञानदेवांनी वर्णन केली आहे. बद्धता वा बंध ही काय वस्तू आहे, हे शोधून काढण्याचा प्रयत्न न करता मोक्षाकडे आकर्षित होणे; तो प्राप्त करून घेण्याचा निर्धार करणे; या निर्धारानुसार प्रतिष्ठित ग्रंथांना वा प्रतिष्ठित साधुसंतांना वा योग्यांना अनुसरून, पण त्यातल्या त्यात आपली आवड–नावड–निवड यांना सांभाळून साधनेचे सत्र सुरू करणे; साधनेला आवेग प्राप्त होताच काही विलक्षण अनुभव येऊ लागणे; आणि अशा कालक्रमात्मक रीतीने ‘सिद्ध’ व प्रतिष्ठित पुरुष होऊन बसणे—हा सारा प्रकार ‘शब्दज्ञानानुपाती

वस्तुशून्यो विकल्पः' याच्याहून यत्किंचितही निराळा नसतो. हा असा 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्प', तज्जन्य विकल्परूप ज्ञानाची महती, तज्जन्य साधना व तज्जन्य सिद्धी—ही सर्व अहंबुद्धिनिष्ठ, वासना-जन्य, मुळापासूनच शब्दज्ञानानुपाती अशी केवळ अविद्येची किमया असते. सत्यदर्शनाचा स्पर्शदेखील अशा या प्रक्रियेमुळे प्राप्त होणे हे सर्वथैव असंभव असते.—विषबीजापासून अमृतरसमय फळाची उत्पत्ती जशी असंभव, तद्वत.

या प्रक्रियेमुळे काही विलक्षण अनुभव येतात, हे खरे आहे. पण हे सर्व अनुभव बागुलाचे असणे व मरणे यांच्याप्रमाणे केवळ विकल्पनात्मकच असतात. 'असते' त्याहून विपरीत असे काही 'दाखविणे' हेच विकल्पन-शक्तीचे कार्य असते. या विकल्पनाच्या मुळाशी दुःखनिवृत्ती व बंधमुक्ती यांचे रूप घेतलेली अहंबुद्धिनिष्ठ अशी वासनाच असते. ही वासनाच शब्दज्ञानानुपाती होते व वस्तुशून्य आभासाकडे ओढून नेते.

'असणे' आणि 'वाटणे' यांच्यात नेहमी जमीनअस्मानचे अंतर असते. दिसते असे वाटते, तसे नसते, ही गोष्ट पुरातन दार्शनिकांनी व आधुनिक वैज्ञानिकांनी निर्विवादपणे सिद्ध केलेली आहे. तरी पण तिच्याकडे आपले जावे तसे लक्ष जात नाही. आपले 'वाटणे' आपल्याला काय वाटेल ते 'दाखवू' शकते. पण हे 'दिसणे' म्हणजे 'असणे' नव्हे. मात्र वाटण्याच्या आवेगामुळे जे दिसते, ते माणसाला इतके खरे वाटत असते की, भौतिक प्रयोगही त्यापुढे हतप्रभ ठरतात. याचे उदाहरण म्हणून माझ्या प्रत्यक्ष माहितीतील एक गोष्ट सांगतो.

माझा एक बालपणापासूनचा मित्र होता. त्याचा शकुनादिकांवर व अंधश्रद्धेने चालत आलेल्या सर्व रूढ समजुतींवर असा काही जबर विश्वास होता की, काही केल्या त्याचा तो विश्वास आम्हाला हटविता आला नाही. वैज्ञानिक प्रयोगांनी सिद्ध करून दाखविलेल्या गोष्टींचाही त्याच्या अंध-श्रद्धेवर यत्किंचितही प्रभाव पडत नसे. एकदा रात्री दहाच्या सुमारास आम्ही कोणाला तरी पोचविण्यास स्टेशनवर गेलो होतो. तेथून परत येत असता माझ्या मित्राच्या पायाला काहीतरी स्पर्श करून सुर्रदिशी निघून

गेल्याचा भास झाला. त्याला वाटले, आपल्याला साप चावला. मी त्याला किती परींनी समजावले की, हा भ्रम आहे. पण त्याला काही केल्या ते पटेना. कसाबसा त्याला चालतच घरी घेऊन आलो. आमचे घर माणसांनी गजबजलेलेच असे. सर्वांनी त्याला त्या भ्रमातून मुक्त करण्याचा प्रयत्न केला, पण व्यर्थ. शेवटी एकाच्या डोक्यात एक मजेदार कल्पना आली. ज्याला साप चावलेला असतो, त्याला मिरची तिखट लागत नाही असे आम्ही ऐकले होते. लागलीच माझ्या त्या भ्रमिष्ट मित्रावर मिरच्यांचा प्रयोग करणे सुरू झाले. आमची खात्री होती की पुरेशा मिरच्या झोंबताच त्याचा भ्रम नाहीसा होईल. पण काय चमत्कार ! आमच्यापाशी होत्या नव्हत्या तेवढ्या सर्व मिरच्या आम्ही त्याला खाऊ घातल्या. पण साप चावल्याबद्दलची त्याची पक्की समजूत झालेली असल्यामुळे मिरच्यांचाही त्याच्यावर काहीच परिणाम झाला नाही. तो मिरची खाई व म्हणे, 'पहा, मला मिरची ति ट लागत नाही. खासच मला साप चावला !'—कसेबसे त्याला आम्ही निजवले. उठल्यावरही त्याचा भ्रम चालूच होता. पण त्याचा जोर जरा ओसरला होता. दोनचार दिवसांनी तो पार ओसरला. सापाच्या विषाचे कसलेही लक्षण त्याच्या शरीरावर दिसले नाही. तरीपण तो म्हणायचा, 'साप चावला होता हे खरेच होते. पण मी एका मंत्राचा सारखा पाठ केला म्हणून मला विषबाधा झाली नाही !'

हे अर्थात खोटे होते. त्याला साप चावला नव्हता हेच खरे होते. डॉक्टरांनीही त्याला तपासून तेच सांगितले होते. पण काल्पनिक शंका-विषाचा त्याच्यावर जोवर अंमल होता, तोवर लवंगी मिरच्यादेखील त्याला आपला तिखटपणा भासवू शकल्या नाहीत.

माझ्या अनुभवातील या उदाहरणाहून, आधुनिक विज्ञान–प्रक्रियेचा जनक जो गॅलिलिओ त्याचे उदाहरण आधुनिक बुद्धिवाद्यांना अधिक बिनतोड वाटेल. गॅलिलिओने सर्व पाहणाऱ्यांना प्रत्यक्ष दिसणारा प्रयोग करून दाखविला असताही आणि जड व हलक्या वस्तू एकाच वेळी वरून खाली सोडल्या असता, त्या सारख्याच वेळात एकाच वेळी जमिनीवर

पडतात, हे या प्रयोगाने म्हणजे प्रत्यक्ष प्रमाणाने निर्विवादपणे सिद्ध करून दाखविले असताही, ॲरिस्टॉटलच्या काळापासून प्रतिष्ठा पावलेला जो एक याबाबत भ्रामक समज होता तो काही त्या प्रयोगामुळे दूर झाला नाही. उलट या प्रयोगाच्या प्रत्यक्ष प्रमाणरूप आधारावर गॅलिलिओने, पृथ्वी सूर्याभोवती भ्रमण करते असे जे विधान केले, ते परंपरागत, प्रतिष्ठित धर्माविरुद्ध आहे असा आरोप धर्मगुरू पोप याने त्याच्यावर लादला आणि या पापाचे प्रायश्चित्त म्हणून त्याला बायबलमधील एका प्रार्थनेचा पाठ करण्याचा आदेश दिला. आणि शिवाय त्याला तुरुंगात कोंडून ठेवण्याची शिक्षा देण्यात आली !

गॅलिलिओ बायबलमधील त्या प्रार्थनेचा पाठ करतो की नाही' यावर नजर ठेवण्यासाठी पहारेकरी ठेवण्यात आले. बिचारा गॅलिलिओ जीव वाचविण्याच्या हेतूने तो पाठ म्हणू लागला. पण हा पाठ म्हणताना त्याच्या डोळ्यातून अश्रूंचा पूर लोटू लागला. पहारेकऱ्याने विचारले, "तू का रडतोस ?" गॅलिलिओने उत्तर दिल, "पोप महाराजांनी जो प्रार्थनापाठ मला दिलेला आहे, त्याची मी असंख्य पारायणे केली, तरी सूर्याभोवती भ्रमण करण्याचे आपले नैसर्गिक व्रत पृथ्वी काही मोडणार नाही. पोप महाराजांचा आदेश पृथ्वी पाळणार नाही, म्हणून मला दुःख होत आहे."

यातील विदारक विनोद, परंपरागत व प्रतिष्ठित अशा धार्मिक वा अन्य निष्ठांचा भ्रामकपणा निर्बुद्धतेची कोणती मजल गाठू शकतो, यावर लख्ख प्रकाश पाडणारा आहे !

अशी व याच्याहून अधिक विलक्षण अशी कितीतरी उदाहरणे आता आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांनी संकलित करून प्रकाशित केली आहेत. विकल्पनशक्ती माणसाला भूत दाखवू शकते, तद्वत देवही दाखवू शकते. आस्तिकताच खरी आहे हे जसे भासवू शकते, तसेच नास्तिकताच खरी आहे, असेही भासवू शकते. प्राचीन धार्मिक विकल्पन व आधुनिक मार्क्सवादी अधार्मिक विकल्पन हे असंख्य मानवांना परस्परविरुद्ध अशा श्रद्धांच्या मगरमिठीत पिढ्यान पिढ्या कसे बद्ध करून ठेवते, हे आता निर्विवादपणे

सिद्ध होऊन चुकले आहे. ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक बद्धताच मानवा-मानवातील सर्व प्रकारच्या संघर्षांच्या व महायुद्धांच्यादेखील मुळाशी असते. या अविद्येच्या मगरमिठीतून मुक्त होण्याची प्रयोगात्मक व आत्म-निरीक्षणात्मक प्रक्रिया कोणती, हेच ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात एका विशिष्ट व अद्‌भुत प्रातिभ शैलीने सांगितले आहे.

शब्दबंध

पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार शब्दाच्याच माध्यमातून प्रवर्तित होत राहतात. आणि मानवाची अंधश्रद्धाजन्य बद्धता अधिक बळकट बनवीत राहतात हे जर खरे, तर मग ज्ञानदेवांनी तरी शब्दांचाच आश्रय करून हा ग्रंथ का लिहिला ? असा प्रश्न अनेकांच्या मनात उभा राहणे स्वाभाविक आहे. याचे याच ग्रंथातून निष्पन्न होणारे उत्तर येणेप्रमाणे आहे.

शब्द हा बंध आहे हे आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा ज्याला स्पष्टपणे आकळते, त्याच्या त्या आकळण्याच्या स्वयंभू प्रकाशामुळेच, शब्दशून्य अवस्था म्हणजे काय, याची साक्ष पटते. आणि ही साक्षच शब्दबंधातून त्याला, दुसरे काहीही न करता, मुक्त करण्यास समर्थ ठरते.

आधुनिक मानसशास्त्राने हे निर्विवादपणे सिद्ध केलेले आहे, की अनेक दुराराध्य मनोविकृती व तज्जन्य भ्रम (कॉम्प्लेक्सेस्) यांच्या कारणांची जाणीव एका विशिष्ट पद्धतीने मानसिक रोग्याला आणून देताच ते भ्रम व तज्जन्य विकृती, या जाणिवेच्या स्वयंभू प्रकाशामुळेच आपोआप निर्मूल होऊन जातात.

म्हणून शुद्ध व विमुक्त जाणीव अथवा संविद् ही अशी एक अद्‌भुत, स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश व सर्व सामर्थ्यशाली वस्तू आहे की, तिचा अंतःकरणाला स्पर्श होण्याचाच अवकाश की, अनादी कालापासून चालत आलेले व अधिकाधिक प्रबल होत गेलेले सर्व भ्रम तिच्या अद्‌भुत स्पर्शामुळे क्षणार्धात निर्मूल होतात. इतके की, भ्रमात जे भासले, ते भासले तेव्हाही नव्हते, आताही नाही व पुढे केव्हाही असणार नाही, अशी स्पष्ट व स्वयंसिद्ध साक्ष या संविद्–स्पर्शामुळे अंगी बाणत असते.

अविद्या व वाणीचे चाऱ्ही प्रकार यांची प्रक्रिया आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा ज्यांना आमूलाग्र व संपूर्णपणे आकळते, त्यांना या अशा साक्षीनंतर शब्द हा कधीही बंधनकारक होत नाही. उलट बद्ध जीवांना आपली बद्धता ही काय वस्तू आहे, ती आमूलाग्र भ्रामकच कशी आहे, याची साक्ष पटवून देण्यासाठी ज्ञानदेवांसारखे साक्षात्कारी पुरुष जेव्हा शब्दांचा आश्रय घेतात, तेव्हा त्यांचे शब्द आरंभापासून अखेरपर्यंत सत्यशरणच राहतात आणि शिवाय निखळ व नित्यनूतन स्फूर्तिमात्रतेने ते संस्पृष्ट होत असल्यामुळे अविद्येने ते क्षणकालही आवरित होत नाहीत. अशा विमुक्त वृत्तीने दुसऱ्याला वस्तुस्थितीचा बोध करून देण्यासाठी जेव्हा शब्दांचा उपयोग केला जातो, तेव्हा तो काटयाने काटा काढणे, अशाच प्रकारचा असतो.

अविद्येच्या निरासामुळे अन्यथाबोध ओसरून यथार्थबोध ज्यांना होतो, पण नाहीपणातच नित्य अवस्थित राहणे ज्यांना जुळत नाही आणि त्यामुळे निखळ व नित्यनूतन स्फूर्तिमात्रतेचा बोधाबोधातीत, सर्व-द्वंद्वातीत असा स्पर्श क्षणाक्षणाला प्राप्त होत राहणे ज्यांच्या बाबतीत संपुष्टात येते, त्यांच्या बाबतीत केवळ यथार्थबोधातून वर उठून येणारी उसळी ही अविद्येसहित मेलेल्या चाऱ्ही वाचांच्या मृत्यूच्या स्पर्शानेच प्रज्वलित होत असते; व ती या वाणींचा, शब्दांचा आश्रय करून अभिव्यक्त होऊ लागताच,

" परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥ "

अशीच परिणति अपरिहार्यपणे घडून येते.

येथे आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. या रसरहस्याला आरंभीच जोडलेल्या आत्मनिवेदनात तत्त्वज्ञान व जिवंत अनुभव यांच्यात जमीनअस्मानचे अंतर कसे असते हे सांगून, 'अनुभवामृत' हा तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ नसून जिवंत अनुभूतीचा ग्रंथ आहे असे विवेचन मी केले आहे. ते करीत असताना 'हा तत्त्वज्ञान दिवा' ही ओवी अथवा हे सर्वच प्रकरण मी वाचलेलेही नव्हते. पहिले 'शिवशक्ती-समावेशन' नामक प्रकरण व शेवटचे 'सिद्धरहणीकथन' नामक प्रकरण

आणि इतर प्रकरणातील अंत:करणाला चटकन आकर्षून घेणाऱ्या काही ओव्या यांनीच प्रभावित होऊन रसरहस्य लिहिण्याची कल्पना प्रस्फुरित झाली व 'आत्मनिवेदन' मी लागलीच लिहून काढले. हे तिसरे प्रकरण मी तत्पूर्वी वाचले असते, तर तेथे जे जरा अडखळत लिहिले गेले, ते अधिक सुस्पष्टपणे व निश्चयात्मकतेने सांगितले गेले असते.—पण जे होऊन गेले, तेही योग्यच झाले, असे मला वाटते. हा रसरहस्यात्मक ग्रंथ ज्या एका विलक्षण रीतीने मजकडून लिहिला जात आहे, तिची कोणत्याही पूर्वपरिचित व पूर्वनिश्चित ग्रंथलेखन–पद्धतीशी मी तुलनाच करू शकत नाही. म्हणून जे घडून गेले, जे आता घडत आहे व जे पुढे घडणार आहे, त्याविषयी मी पूर्ण निश्चित आहे.

'घटाचे नाहीपण'

बंध आणि मोक्ष या दोन शब्दांनी ध्वनित केल्या जाणाऱ्या व प्रतिष्ठा पावलेल्या 'वस्तू,' हे वस्तुशून्य असे विकल्पच कसे आहेत, हे स्पष्ट करण्यासाठी एक बागुलाचा दृष्टांत व दुसरा घटाच्या प्रागभावाच्या ध्वंसाचा दृष्टांत, असे दोन दृष्टांत ज्ञानदेवांनी दिले आहेत. पहिल्या दृष्टांताचा विचार आपण वर केलाच आहे. आता दुसरा दृष्टांत विचारात घेऊ.

घट तयार होण्याच्यापूर्वी म्हणजे तो उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याचा जो अभाव असतो, त्याला प्राक्–अभाव असे म्हणतात. घट उत्पन्न होताच हा प्रागभाव नाहीसा होतो. कारण अभाव म्हटला की, त्याचा प्रतियोगी कोण, असा प्रश्न उत्पन्न होत असतो. घटाच्या अभावाचा प्रतियोगी घट हाच असतो. ज्याचा अभाव तोच त्या अभावाचा प्रतियोगी, असा नियम आहे. म्हणून घटाच्या प्रागभावाचा प्रतियोगी तोच घट असतो की, ज्याचा अभाव, तो उत्पन्नच झालेला नसल्यामुळे भासतो. तो उत्पन्न होताच त्याचा प्रागभाव नाहीसा होतो. घट उत्पन्न करण्याची इच्छा कुंभाराला व्हावी; त्याचा आकार [illegible] कसा असावा याची कल्पना त्याच्या मनात साकारावी; यासाठी लागणा[illegible] [illegible] साधनांची त्याने जुळवा–जुळव करावी; आणि घट तयार करण्याला आरंभ करावा. येथवर या कल्पित घटाचा जो अभाव

असतो, तो त्याचा प्रागभाव. आणि हा घट तयार होताच हा प्रागभाव नाहीसा होतो. म्हणजे या प्रागभावाचा अभाव घडून येतो. म्हणजे तयार झालेला हा घट म्हणजे त्याच्या प्रागभावाचा अभाव, म्हणजेच त्याचा भाव, असा असतो. हा तयार होऊन भावरूपास आलेला घट फुटला, तर जो अभाव घडून येतो, त्याला ध्वंसाभाव म्हणातात. या ध्वंसाभावाचा प्रतियोगी अस्तित्वात न राहिल्यामुळे व तो अस्तित्वात येणेही अशक्य झाल्यामुळे ध्वंसाभावाला प्रतियोगीच उरत नाही. म्हणून हा ध्वंसाभाव जन्य पण अमर असा असतो. याच्या उलट, प्रागभाव हा अजन्य पण मर्त्य असा असतो. अजन्य यासाठी की, तयार न झालेल्या घटाच्या प्रागभावाला केव्हा आरंभ झाला, तो केव्हा जन्माला आला हे सांगणे शक्य नसते.

'घटाचे नाहीपण' म्हणजे असा हा अजन्य पण मर्त्य प्रागभाव. हा प्रागभाव, घट तयार होऊन जन्मास आला, तरच नष्ट होतो. घट उत्पन्न होण्यापूर्वीच तो 'फुटला' हा प्रकारच संभवत नाही. घटाचा प्रागभाव हा आपलाच ध्वंसाभाव घडवून आणू शकत नाही, म्हणून 'घटाचे नाहीपण फुटलियाची नागवण।' असे संभवतच नाही. पण हेही संभवते असे मानून, घटाचा प्रागभाव फुटल्यामुळे आमची नागवण झाली, असे म्हणणाऱ्याला कोण सुजाण म्हणेल ?

ज्ञानदेव म्हणतात, 'बंध' या शब्दाने ध्वनित होणारी वस्तू, ही घटाच्या प्रागभावाच्या फुटण्यासारखीच सवथैव असंभव अशी आहे. आणि हा प्रागभाव फुटून नागवण होणे हे जितके संभवनीय, तितकेच बंध संपुष्टात येऊन मोक्ष प्राप्त होणे हे संभवनीय ! बंध ही वस्तूच केवळ काल्पनिक अशी आहे. ती **असलेली** वस्तू नसून **मानलेली** वस्तू आहे. बंध या नावाची वस्तू काय आहे, कशी आहे, केव्हा उत्पन्न झाली, कशी उत्पन्न झाली, हे आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा शोधू लागताच, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांखेरीज दुसरे काहीच हाती लागत नाही. हे भ्रमसंस्कार केव्हा व कसे सुरू झाले हे कळणे तितकेच संभवनीय, जितके घटाचा प्रागभाव केव्हा व कसा सुरू झाला, हे कळणे संभवनीय.

याचा काय अर्थ झाला ? कुंभाराच्या मनात घट तयार करण्याची इच्छाच उद्भवली नसती, तर या संकल्पित घटाला प्रागभाव आहे, हेही

कधी कळले नसते. घट तयार करण्याची इच्छा हीच, पुढे तयार होणाऱ्या भावरूप घटाची व आताच्या त्याच्या प्रागभावाची जननी असते. अगदी थेट याचप्रमाणे, दु:खमय जीवनातून बाहेर पडण्याची इच्छा हीच आज विद्यमान नसलेल्या मोक्षाच्या प्रागभावाची म्हणजेच बंधाची व पुढे भावरूपास येऊन प्राप्त होणाऱ्या मोक्षाची जननी असते. माती व अन्य साधने जवळ असली तर घट तयार करता येतो व त्याचा प्रागभाव संपुष्टात आणता येतो. त्याचप्रमाणे, बंधमोक्षाच्या बाबतीत मातीप्रमाणेच अविद्या जवळच असते. व तिच्या आवरणामुळे झाकली गेलेली वस्तू काय आहे याबद्दल विकल्पन करण्याची शक्तीही (घट तयार करण्याच्या साधनांप्रमाणे) जवळच असते. आणि अविद्यारूप माती व विकल्पनरूप साधने यांची जुळवाजुळव करून घट तयार करण्याची इच्छा करणारा अहंरूपी कुंभारही आपल्यातच असतो. एवढी सामग्री जय्यत जवळ तयार असताना, मोक्षरूपी घटाचा बंधरूपी प्रागभाव भासणे व मोक्षरूपी घट तयार होताच तो प्रागभाव नष्ट होणे, असे घडून येण्याला काय हरकत आहे ?

हरकत काय असणार ? व कोणाची असणार ? अविद्याही आपली विकल्पनही आपले, व मोक्षाची इच्छाही आपलीच; येथे हरकत घेणारा कोण व कुठून येणार ? हरकत घेणारा कोणीही, कुठूनही येत नाही म्हणूनच अनादिकालापासून मानव हा मोक्षरूपी वा स्वातंत्र्यरूपी 'घट' तयार करण्याची, म्हणजेच ही नित्यसुखदायी घटना घडवून आणण्याची इच्छा करीत आला आहे. व या इच्छेमुळे उद्भवणारा, पुढे येऊ घातलेला सुखरूपी मोक्ष व आता भासणारा त्याचा दु:खरूप, बंधरूप प्रागभाव, हे दोन्ही त्याला अनादिकालापासून भासत आले आहेत. पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या स्मृतिबद्ध परंपरेमुळे, हे दोन्ही भास त्याला इतके खरे व 'वस्तुनिष्ठ' भासू लागले आहेत की, उपनिषद्कार ऋषि, बुद्ध, येशू ख्रिस्त, शंकर, ज्ञानदेव, यांच्यासारखे अविद्यारूपी काळोखाचा नाश करणारे प्रकाशाचे प्रचंड झोत वारंवार येऊन गेले, तरी मानव आपल्या अविद्येला असा काही कवटाळून बसला आहे की, त्याच्या या करामतीपुढे कोणाचीही मात्रा चालेनाशी झाली आहे.

पण येथे मात्रा चालणार तरी कशी ? व कोणाची ? येथे अन्य कोणाची, संत सत्पुरुषाची, सद्गुरूची, वा प्रत्यक्ष परमेश्वराचीदेखील मात्रा चालणे अशक्य झाले आहे. कारण परमेश्वरी वा प्राकृतिक व्यवस्थाच अशी आहे की, जे काही आहे ते आपल्या जवळच आहे. प्रत्येक व्यक्तीच्या जवळच आहे. डोळे उघडून पाहणे अथवा डोळे मिटून पाहणे बंद करणे, हे जसे आपल्याच स्वाधीन प्रकृतीने ठेवले आहे, तद्वत् आपण कोण ? व आपली वासना म्हणजे काय ?—हे आत्मनिरीक्षणाने शोधून पाहणे अथवा न पाहणे, हे प्रकृतीने आपल्याच स्वाधीन ठेवले आहे. म्हणून आपण अविद्याग्रस्त आहोत व त्यामुळे शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पनाच्या आहारीच आपण नित्य जात राहतो; बंधाचा बागुलबुवा निर्माण करून त्याच्या मरणाने मोक्ष मिळेल अशी अपेक्षा करीत राहतो; अथवा बंध ही काय वस्तू आहे याचा शोध न घेता मोक्षाची इच्छा करतो व या इच्छेमुळेच कल्पित मोक्षाचा अभाव म्हणजे बंध आहे व हा असा कल्पित मोक्ष प्राप्त होताच बंधाचा अभाव घडून येईल असे आपण मानीत असतो. हे सर्व असे आहे किंवा नाही, हे पाहणे वा न पाहणे हे व्यक्तिमात्राच्या इच्छेवरच प्रकृतीने वा परमेश्वराने ठेवले आहे. म्हणून येथे मात्रा कोणाची चालेल, तर ती व्यक्तींचीच. व्यक्तीने डोळे उघडले, तर तिला जे समोर असेल, ते दिसलेच पाहिजे. येथे मात्र व्यक्तीच्या इच्छेचा वा अनिच्छेचा प्रश्न उद्भवत नाही. डोळे उघडण्याचाच अवकाश की, जे समोर असेल, ते दिसलेच पाहिजे. हीच परमेश्वराची व प्रकृतीची आपल्याला नित्य उपलब्ध असलेली कृपा आहे. पण आपण जर प्रकृतिदत्त वा ईशदत्त डोळे उघडावयाचे नाहीत असे ठरवून टाकले, अथवा आपल्या डोळ्यावर पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा व तज्जन्य स्मृतिबद्धतेचा चष्मा लावल्याशिवाय डोळे उघडून काही पाहावयाचेच नाही, असे ठरवन टाकले, तर काहीही न दिसणे वा सत्याहून भलतेच काहीतरी विपरीत दिसणे, याशिवाय दुसरे काय संभवणार ? व येथे अन्य कोणाची कशी व काय मात्रा चालणार ?

म्हणून प्रत्येक व्यक्ती जोवर हे सत्य ओळखीत नाही, तोवर व्यक्तीचे व मानवी समाजाचे सत्यसाक्षात्कारात्मक, चिरंतन आनंदमय व नित्य-सर्जनशील कल्याण होणे, हे सर्वथैव अशक्य आहे. हे मूलभूत सत्य आपल्या

अंतःकरणावर बिंबविण्यासाठीच ज्ञानदेवांच्या या अद्भुत ग्रंथाचा अवतार झाला आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, मुक्त, मुमुक्षु आणि बद्ध हे योग्यताभेद तोवरच राहतात की, जोवर या ग्रंथरूप अनुभवामृताचा वा आपल्या स्वतःच्या अनुभवामृताचा स्वाद घेण्यास आपण स्वतःच विरोध करीत असतो. म्हणजेच, आपण जोवर डोळे असूनही ते बंद करून ठेवतो, अथवा त्यावर पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशा आपल्याच अहंबुद्धिनिष्ठ आवडी-नावडी-निवडींचा चष्मा लावून आपल्याकडे, आपल्या जीवनाकडे व जगाकडे पाहत राहतो, तोवरच आपल्या अनुभवामृताचा स्वाद आपल्याला मिळणे अशक्य होते. याच्याही पुढे जाऊन ज्ञानदेव म्हणतात की, 'तुम्हाला आपल्या अनुभवाकडे कसे पाहावे हे इतके सांगितल्यावरही आकळत नसेल, तर निदान या ग्रंथातील अक्षरांच्या गाभाऱ्याला तरी भेटण्याचा प्रयत्न करा. असे करताच तुमच्या अनुभवांचे ओघ आपोआपच, तुमच्याचपाशी असलेल्या त्या अमर्याद, अपार अमृताच्या सागरात विलीन होऊन जातील !'

हा विषय पुढे या ग्रंथातील ओव्यात विस्ताराने येणार असल्यामुळे तूर्त एवढेच पुरे.

* * *

' म्हणोनि बंधाची तव वावो '

'घटाचे नाहीपण' फुटल्यामुळे आपली नागवण झाली, असे मानणारे जितके सुजाण, तितकेच मोक्षाचे नाहीपण असा जो दुःखरूप बंध तो संपुष्टात आल्यानंतर सुखरूप मोक्ष प्राप्त होईल, असे मानणारेही सुजाण ! म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, बंध ही काय वस्तू आहे हे आधी आत्मनिरीक्षणाने शोधून काढा. असा शोध सुरू करताच बंध ही वस्तूच मिथ्या आहे, केवळ काल्पनिक आहे, 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्प' आहे, असेच तुम्हाला आढळून येईल. अशा या अर्थशून्य वा वस्तुशून्य बंधाचे पोट फोडून मोक्षरूपी मूल जन्मास येईल, अशी अपेक्षा करणे म्हणजे वांझ बाईच्या पोटी मूल जन्मास येईल अशी अपेक्षा करण्यासारखेच आहे !

बंध जर इतका अर्थशून्य असेल, तर मोक्ष हा शेवटचा व सर्वात महत्त्वाचा असा पुरुषार्थ मानण्यात आला आहे, त्याची काय वाट ?

धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष अशा चार पुरुषार्थांचे माहात्म्य आपल्या पुरातन धर्मशास्त्रग्रंथात वर्णिले आहे. बंधच अर्थशून्य ठरला, तर हे चाऱ्ही पुरुषार्थ अर्थशून्यच मानावे लागतील. आणि मग मानवाला पुरुषार्थशून्य असेच जीवन जगावे लागेल. आणि पुरुषार्थशून्य जीवन म्हणजे अर्थशून्य जीवनच नव्हे का ?

' परी मरोनि केला ठावो '

या प्रश्नाचे उत्तर, ' परी मरोनी केला ठावो । अविद्या तया ।' या पंधराव्या ओवीच्या उत्तरार्धात दिले आहे. अविद्येचे मरण ही एक अशी विलक्षण गोष्ट आहे की, ती घडून येताच अन्यथाबोध नाहीसा होऊन यथार्थबोध अंतःकरणात प्रकाशू लागतो. सूर्य उगवताच काळोख नाहीसा व्हावा, तसे या यथार्थबोधाच्या प्रकाशामुळे घडून येते. पण सूर्य उगवताच काळोख नाहीसा झाला, तरी त्या काळोखाची स्मृती अंतःकरणात असतेच. ही स्मृतीच काळोख गेला व प्रकाश आला, अथवा बंध गेला व मोक्ष आला, असा भाव यथार्थबोधाशी संलग्न करते. स्मृती ही होऊन गेलेल्या, भूतकाळात लोटल्या गेलेल्या अनुभवाचीच होत असते. म्हणजेच मेलेल्या अनुभवाचीच स्मृती होत असते. हे असे मृत अनुभवाचे वर्तमान स्मरण, वर्तमान वास्तवतेकडे दुर्लक्ष होण्यास कारणीभूत होत असते. हे असे दुर्लक्ष म्हणजेच मेलेल्या अविद्येने यथार्थबोधरूप मोक्षाशी घरठाव करणे. – ' मरोनी केला ठावो । अविद्या तया '.

येथे काय प्रकार घडला हे जरा स्पष्टपणे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार म्हणजेच अविद्या अथवा तूलाविद्या. हे संस्कार स्मृतिबद्ध होऊनच अंतःकरणात, कळत न कळत, वावरत असतात. ही तूलाविद्या मेली, तिचा निरास झाला, तर काय घडून यावयास पाहिजे ? अर्थात् पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची श्रेणी बंद पडावयास पाहिजे. या संस्कारांशी स्मृतिबद्ध झालेले अंतःकरण या बद्धतेतून विमुक्त व्हावयास पाहिजे. म्हणजे समोर जे दिसेल त्याकडे वा आपल्या अंतःकरणात जे उसळेल त्याकडे

स्मृतीच्या साह्याने पाहणे बंद पडले पाहिजे. असे जर झाले, तरच पूर्वीचा अन्यथाबोध जाऊन, अविद्येच्या मरणामुळे जो यथार्थबोध येतो, त्याला मेलेल्या अविद्येचा स्पर्शही होणार नाही.

पण हे केव्हा घडून येईल? अर्थात् पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची श्रेणी बंद पडताच जो नाहीपणा येईल, त्यातच अवस्थित होऊन राहता आले, तरच. पण असे राहता आले, तर पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक असा मानसिक भूतकाल नष्ट होऊन जाईल. आणि भविष्यकाल हा मानसिक भूतकालसापेक्षच असल्यामुळे तोही उद्भवणार नाही. म्हणजे अविद्यानाशानंतर निखळ वर्तमानातच वावरता आले, तरच मेलेली अविद्या केव्हाही कार्यक्षम होणार नाही.

पण अविद्यानाशाबरोबर जो यथार्थबोध होतो, त्यात जर, ‘मला पूर्वी कळत नव्हते, आता कळले’ अशी वृत्ती उसळली, तर या वृत्तीबरोबर ‘अहं’ चे भान येईल आणि हे भान येताच मेलेली अविद्या या भानाशी घरठाव करील. हा असा घरठाव होताच, पूर्वी अविद्येबरोबरच मेलेल्या चार वाणी आता नवी रूपे धारण करून यथार्थबोधात्मक अशा या ‘तत्त्वज्ञानाचा दिवा’ लावतील!

असे घडताच काय होईल? अर्थात् यथार्थबोध तात्काळ स्मृतिरूप होईल. नित्यनूतन वर्तमानाचा स्पर्श सुटेल. आणि म्हणून ‘स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः’ असा जो अध्यास, त्याची पूर्वनिश्चित अशा तत्त्वज्ञानाच्या अधिष्ठानावर एक नवी विचारश्रेणी सुरू होईल. हे असे घडून येणे म्हणजेच ‘मरोनी केला ठावो। अविद्या तया।’

असे हे पूर्वनिश्चित तत्त्वज्ञान स्मृतिरूप होऊन जेव्हा आपल्या विचाराचा सर्ग सुरू करते, तेव्हा या अशा विचारसर्गातूनच अविद्याग्रस्त अशा जीवांना दुःखनिवृत्तीचा मार्ग दाखविण्यासाठी, धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष अशा पुरुषार्थांची श्रेणी निरूपित करण्यात येते. पण अंतिमतः, परमार्थतः, म्हणजेच वस्तुतः, ही विचारश्रेणी म्हणजे “परी जिती ना मेली। अविद्या हे जाकळी। बंधमोक्षी घाली। बांधोनिया।” – अशा प्रकारचीच असते, असे ज्ञानदेवांनी ११ व्या ओवीतच सांगून ठेवले आहे.

* * *

ओव्या—

> **आणि ज्ञान बंधु ऐसे । शिवसूत्राचेनि मिसे ।**
> **म्हणितले ऐसे । सदाशिवे ।। १६ ।।**
> **आणि वैकुंठीचेहि सुजाणे । ज्ञानपाशी सत्वगुणे ।**
> **बांधिजे हे बोलणे । बहु केले ।। १७ ।।**
> **परि शिवे का श्रीवल्लभे । बोलिले येणेचि लोभे ।**
> **मानू ते हे लाभे । न बोलतांहि ।। १८ ।।**
> **जे आत्मज्ञान निखळ । तेहि घे ज्ञानाचे बळ ।**
> **तै सूर्य चिती सवळ । तैसे नोव्हे ।। १९ ।।**
> **ज्ञाने श्लाघ्यतु आहे । तै ज्ञानपण धाडिले वाये ।**
> **दीपावाचुनी दिवा लाहे । तै अंग भुललाचि की ।। २० ।।**

अर्थ—

शिवसूत्रात, ज्ञान हा बंध आहे, असे सदाशिवाने म्हटले आहे. आणि वैकुंठीच्या सूज्ञाने, सर्वज्ञाने 'सत्वगुण जीवाला ज्ञानपाशात बांधतो' असे कितीतरी रीतीने बोलणे केले आहे. ।। १६-१७ ।।

पण शिव असो की श्रीवल्लभ असो, यांनी असे सांगितले आहे व ते आम्हाला लोभस वाटले, आवडले, पटले, म्हणून, अथवा ते प्रमाण मानून, आम्ही हे सांगत आहो, असे नाही. कारण त्यांनी असे सांगितले नसते, तरी ज्ञान हा बंध आहे, ही गोष्ट स्वतंत्रपणे कोणालाही कळून येऊ शकते. ।।१८।।

जे निखळ आत्मज्ञान आहे, त्यालाही आपल्या सिद्धीसाठी ज्ञानाचे बळ घ्यावे लागले, तर प्रकाशण्यासाठी सूर्याला सकाळची वाट पाहावी लागते, असे म्हणण्यासारखे ते हास्यास्पद होईल. आत्मज्ञान असे नसते. ।। १९ ।।

निखळ ज्ञानरूपच असे जे आत्मज्ञान, त्याची थोरवी ज्ञानावर अवलंबून आहे असे मानले, अथवा आपली श्लाघ्यता सिद्ध करण्यासाठी त्याला ज्ञानाचा आश्रय जर घ्यावा लागला, तर त्याचे ज्ञानपण, त्याची निखळ ज्ञानरूपता, ही व्यर्थ होऊन बसेल. प्रकाशावाचून दिवा राहू शकला,

अथवा आपला प्रकाश पाहण्यासाठी त्याला दुसऱ्या दिव्याची जर गरज लागली, तर आपले अंगच, आपले स्वरूपच तो विसरून गेला, असे म्हणावे लागेल. निखळ आत्मज्ञान हे स्वयंप्रकाश असल्यामुळे अन्य ज्ञानाने ते प्रकाशित करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. ।। २० ।।

* * *

रसरहस्य—

ज्ञानदेवांचा अमृतानुभव हा सर्वस्वी आत्मनिर्भर कसा आहे, याविषयी यापूर्वीच्या ओव्या वाचून कसलीही शंका कोणाच्याही अंतःकरणात रेंगाळत राहिली असेल, तर या पाच ओव्या पाहून ती कायमची निर्मूल व्हावी, इतका या ओव्यांचा आशय अगदी स्पष्ट आहे. वेदांपासून तो भगवद्गीता व शिवसूत्रे यांच्यापर्यंत, त्या काळी उपलब्ध असलेल्या कोणत्याही ग्रंथाला अनुसरल्यामुळे ज्ञानदेवांना अमृतानुभूती प्राप्त झाली असे नसून, ती त्यांच्या स्वतःच्या निखळ आत्मदर्शनातूनच प्रस्फूर्त झालेली आहे.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, शिवसूत्रात सदाशिवाने काय सांगितले आहे, अथवा भगवद्गीतेत श्रीवल्लभाने विस्ताराने काय बोलून ठेवले आहे, याचा आत्मज्ञानासाठी विचार करण्याची काहीही गरज नाही. उलट, असा विचार करणे आणि या वा अशाच प्रकारच्या सामाजिक प्रतिष्ठा पावलेल्या अन्य ग्रंथात जे सांगितले आहे, तेच यथार्थ ज्ञान असे मानणे व त्याचेच शब्दानुसरण वा अर्थानुसरण वा ज्ञान–भक्ती–कर्म–योगादी प्रकारे साधनानुसरण करणे, म्हणजे आत्मज्ञानाची प्राप्ती करून घेणे नव्हे. एवढेच नव्हे, तर हे असे ग्रंथनिविष्ट ज्ञान व त्याचे अनुसरण वा अनुकरण, हा एक बंधच आहे. आणि म्हणून या परदर्शित ज्ञानाचा अवलंब करणे म्हणजे बंधातच अडकून पडणे होय. कारण असे 'परदर्शित दर्शिनः' जे असतात ते आत्मदर्शी नसतात. आणि जोवर हे असे लोक, 'परदर्शित दर्शिनः' असेच राहू इच्छितील, तोवर ते आत्मदर्शी कधीही होणार नाहीत.

ज्ञानदेवांचे हे निरूपण इतके मूलभूत व क्रांतिकारी आहे की, त्यामुळेच की काय, त्याच्याकडे कोणीही द्यावे तसे लक्ष दिलेले दिसत नाही. उलट, परदर्शितदर्शी आणि आत्मदर्शी यांच्यात तम–प्रकाशवत् विरोध आहे, असे ज्ञानदेव येथे व या समग्र ग्रंथात अन्यत्र वारंवार स्पष्टपणे सांगत असताही, परदर्शितदर्शी होऊन, कोणत्या ना कोणत्या सद्गुरूच्या, संत-सत्पुरुषाच्या व खुद्द ज्ञानदेवांच्याच नावाने अंधश्रद्ध वृत्तीने संप्रदाय चालवीत राहणे हाच आत्मदर्शनाचा मार्ग होय, असा समज शतकानुशतके या देशात अध्यात्मविद्येच्या नावानेच दृढमूल झाला आहे व प्रचंड प्रतिष्ठा पावला आहे. अध्यात्मविद्येची व आत्मज्ञानाची याहून अधिक विटंबना ती कोणती ? निखळ आत्मज्ञान ही निखळ आत्मनिरीक्षणानेच स्वयंभूपणे आविष्कृत होणारी वस्तू आहे. आत्मज्ञानासाठी अन्य कोणत्याही 'ज्ञाना'ची, अन्य कोणत्याही आलंबनाची यत्किंचितही आवश्यकता नाही. उलट हे परदर्शित ज्ञान व परावलंबन, हे आत्मज्ञानाचे दुर्लंघनीय असे प्रतिबंधच आहेत. दिवसाच्या एका ठराविक कालावधीत करण्यात येणाऱ्या पूजादी विधीत, योगादी साधनेत वा नामस्मरणात आत्मज्ञान वा देवदर्शन कोंडून ठेवणे, म्हणजे आत्मानुभवाकडे वा सत्यसाक्षात्काराकडे वाटचाल करणे नव्हे. समग्र दैनंदिन जीवन क्षणाक्षणाला निवृत्त व असंग जाणिवेच्या कक्षेत राहील अशी तरलतम, सूक्ष्मतम व सखोलतम सावधानता अंगी बाणत आहे किंवा नाही, इकडेच सर्व लक्ष देणे, म्हणजेच सतत आत्म-निरीक्षणात अवस्थित होणे, यापरता आत्मदर्शनाचा व सत्यसाक्षात्काराचा दुसरा उपायच प्रकृतीने वा परमेश्वराने मानवाला उपलब्ध करून दिलेला नाही.

म्हणून आपल्या दैनंदिन जीवनात, आतील चिदाकाशात व बाहेरील भूताकाशात, वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती यांच्या तरंगांनुसार ज्या ज्या घटना सतत घडत राहतात, त्यांच्याकडे असंग सावधानतेने पाहत राहणे; पाहता पाहताच त्यांच्या गाभ्यातील सत्यांश कोणता व अनृतांश कोणता हे सूक्ष्म व मूलगामी निरीक्षणाने संशोधून काढणे; सत्यांशातील सत्य व अनृतांशातील अनृत यांची सरमिसळ कशी होत राहते, आणि या सरमिसळीने प्रवर्तित होणारे 'सत्यानृतमिथुन' हेच आपल्या सर्व

पूर्वपूर्वसंस्कारानुसारी अशा सर्व अनुभवात, म्हणजेच ज्ञानात कसे संचरलेले असते हे पाहणे; आणि अशा रीतीने शब्दबंध व ज्ञानबंध यांचे साक्षात् दर्शन घेणे; याचे नाव आत्मनिरीक्षण. आत्मवस्तुदर्शन वा सत्यसाक्षात्कार ही ज्ञातव्य–प्राप्तव्य–भोक्तव्य व कोणत्याही साधनाने साधितव्य, अशी 'वस्तू' नसून ती केवळ 'द्रष्टव्य' अशीच 'वस्तू' आहे. म्हणून वस्तुप्रभेत विलीन होणारे आत्मनिरीक्षण, यापरता आत्मदर्शनाचा वा सत्यसाक्षात्काराचा दुसरा उपायच मानवाला उपलब्ध नाही.

असे जर आहे तर ज्ञानदेवांनी हा ग्रंथ लिहिला तरी कशाला ? याचे उत्तर स्पष्ट आहे. वर जे सांगितले आहे ते अलौकिक प्रतिभेने सर्वांच्या लक्षात आणून देण्यासाठीच या ग्रंथाचा अवतार झाला आहे. हा ग्रंथ असे म्हणत नाही की, याची इतकी पारायणे करा, म्हणजे तुम्हाला आत्मज्ञान प्राप्त होईल. हा ग्रंथ म्हणतो की, आत्मज्ञानासाठी कोणत्याही प्रकारच्या अधिकाराची वा परावलंबनाची आवश्यकताच नाही. या ग्रंथातील 'अक्ष-रांचा गाभारा' म्हणजे तुमच्याआमच्याच अंतःकरणातील आत्मवस्तूचा गाभारा. या गाभाऱ्याला भेटा म्हणजे तुमच्या सर्व अनुभवांची प्रवृत्तिगंगा तुमच्याच अंतःकरणातील निखळ स्फूर्तिमात्रतेने लहरणाऱ्या त्या अज्ञात, अपार, अमर्याद बोधामृतसागरात विलीन होऊन नित्यनूतनतेने स्वयंभूपणेच प्रस्फुरत राहतील.

* * *

'ज्ञानबंधु ऐसे'

अलीकडच्याच म्हणजे पंधराव्या ओवीत 'म्हणोनि बंधुचि वावो' असे सांगितल्यानंतर 'ज्ञानच बंधु ऐसे'—असे कसे म्हटले आहे, असा प्रश्न येथे उद्भवतो. बंध हाच जर केवळ काल्पनिक, अतएक अर्थशून्य वा वस्तुशून्य, तर 'ज्ञान हा बंध आहे' असे विधान ज्ञानदेव कसे करतात ?

या प्रश्नाचे उत्तर या तिसऱ्या प्रकरणाच्या रचनेकडे जरा लक्ष पुरवले तर आपोआप उघड होते. हे प्रकरण

'ययाचेनि बोभाटे । आत्मयाची झोप लोटे ।
पूर्ण तरी ऋण न फिटे । जे चेणेचि नीद की ॥

या ओवीने सुरू झाले आहे आणि परादिका चार वाणी ह्या 'जीवमोक्षाच्या' उपयोगी आहेत, या प्रस्थापित मताची अर्थशून्यता विशद करून दाखविण्या-साठी चाऱ्ही वाणी अविद्येबरोबरच कशा उदयास येतात व अविद्येचा निरास होताच कशा संपुष्टात येतात, हे १ ते १५ ओव्यात स्पष्ट केले आहे. एवढेच नव्हे, तर 'जिती अविद्या' ही अन्यथाबोधाचा पाठलाग करीत राहण्यास माणसाला कशी भाग पाडते आणि अविद्येचा निरास झाल्यावरही यथार्थ बोधाच्या उसळीबरोबर ही 'निमालेली अविद्या' नव्या रूपात चाऱ्ही वाणींना बरोबर घेऊन पुन्हा कशी उठते, हेही या ओव्यात स्पष्ट केले आहे. 'परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी । बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥' असे ११ व्या ओवीत सांगून, १२ ते १५ या चार ओव्यांत समर्पक दृष्टांतांच्या साह्याने "म्हणोनि बंधुचि तव वावो । मा मोक्षा के प्रसवो ॥ परी मरोनि केला ठावो । अविद्या तया ॥"--असा निष्कर्ष काढला आहे.

आता १६ ते २५ या ओव्यात, ज्ञान आणि आत्मज्ञान यांचा परस्पर संबंध कसा आहे, अथवा यांच्यात तमप्रकाशवत् परस्परविरोधच कसा आहे, हे ज्ञानदेव विशद करून दाखवीत आहेत. अविद्या आणि परादी चार वाणी यांचे जिण्या-मरण्यातही सहितत्व कसे कायम राहते हे स्पष्ट केल्यावर, अन्यथाबोध व यथार्थबोध हे दोन्ही माणसाला 'बंधमोक्षी कसे बांधून ठेवतात' हे ज्ञानदेवांनी सांगितले आहे. या विधानातूनच यथार्थबोध म्हणजे 'ज्ञान' ही काय वस्तू आहे, असा प्रश्न सहजच उद्भवतो. कारण 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' अथवा 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्', अशा पुरातन वाक्यांचा खरा आशय काय इकडे लक्ष न देता, ज्या ज्ञानाला शतकानुशतके अपार प्रतिष्ठा प्राप्त करून देण्यात आलेली आहे, ते 'ज्ञान' हा बंध आहे, असे आता ज्ञानदेव सांगत आहेत.

ज्ञान हा एक शब्द आहे. आणि शब्द हा बंध कसा आहे याचे विवरण वर येऊन गेले आहे. पुढेही विस्ताराने येणार आहे. म्हणून शब्दाश्रित ज्ञान हाही बंधच ठरतो. ज्ञान हा शब्द जिचा वाचक आहे, ती वस्तू कोणती ?

ती वस्तू म्हणजे शिवसूत्रे, गीता वा अन्य ग्रंथ यांच्या आश्रयाने राहणारी वस्तू नव्हे, असे १६ ते १८ या ओव्यात स्पष्टपणे सांगितले आहे. कारण ही 'वस्तू' 'न बोलताही लाभणारी' अशी आहे, असे १८ व्या ओवीत म्हटले आहे.

'न बोलताही लाभणारी' अशी जी 'ज्ञान' या नावाने वा शब्दाने निर्देशित होणारी वस्तू ती म्हणजे 'निखळ आत्मज्ञान'. बोलण्याला किमान दोन लागतात. पण बोलल्यानंतर जे आकळते ते काय, याची जाणीव ज्याची त्याला आपआपल्या एकलत्वाच्याच गाभ्यात शिरून करून घ्यावी लागते. असे एकलत्वात्मक ज्ञान म्हणजे 'निखळ आत्मज्ञान'. हे 'न बोलताही' लाभणारे ज्ञान आहे. म्हणून हे शब्दाश्रित असे ज्ञान नव्हे.

बोलण्याला किमान दोन लागतात, हे खरे. पण हे केवळ संवादासाठी. पण 'संवाद' ही जशी घटना आहे, तद्वत् 'स्वगत' बोलणे हीही सर्वांच्या परिचयाची अशी घटना आहे. हे 'स्वगत बोलणे' शब्दांच्या साह्यानेच चालत असते. म्हणून हे 'स्वगत बोलणे' म्हणजेही 'निखळ आत्मज्ञान' नव्हे. म्हणून शब्द आणि शब्दांनी सूचित, ध्वनित वा निर्देशित असे जे जे अंतःकरणात उसळून येईल, त्याच्याकडे 'केवळ पाहणे' आणि त्याच्याकडे असंगतेने पाहता पाहताच, त्याचे 'सर्गस्थित्यंत' संपूर्णपणे लक्षात घेणे, अशी जी निखळ दर्शनात्मक अवस्था, तीच न बोलण्याची अवस्था. अशा रीतीने 'न बोलताही जे लाभे' तेच 'निखळ आत्मज्ञान'.

'आत्मज्ञान' असे म्हणताच आत्मा आणि ज्ञान असे दोन शब्द व त्यांनी निर्देशित होणाऱ्या दोन भिन्न भिन्न वस्तू समोर येऊ पाहतात. असे होणे, ही स्व-संवेद्यतेची स्वयंभू प्रक्रिया आहे. 'स्व' आणि 'संवेद्यता' असा विभाग जेव्हा जाणवतो, तेव्हा 'स्व' हा अहंबुद्धिनिष्ठ होतो आणि 'संवेद्यता' ही अहंभिन्न अशी वस्तु झाल्याचा भास होतो. अशा वेळी 'स्व' ही काय वस्तू आहे हे पाहू लागावे, तर सर्वशून्यताच पदरी येते. कारण 'स्व' ही वस्तू देह, इंद्रिये, मन व बुद्धी यांच्यासहितच भासते. पण हे सर्व आत्मनिरीक्षणात अर्थशून्य होऊन बसल्यामुळे वगळले गेले, तर जे उरते ते शून्यवत्च असते. 'स्व' चा शोध घेत असता देहेंद्रियमनबुद्धी

ही सर्व स्वभिन्न आहेत असे आकळून येते. हे आकळून येताच, देहेंद्रिय–मन बुद्धी–अहंकार ही सर्व गळून पडतात. आणि असे होताच 'स्व' हा सर्व-शून्यवत् होऊन बसतो. आणि मग उरते काय ? तर स्वयंभू–स्वयंप्रकाश अशी निखळ संवेद्यता ! हेच 'निखळ आत्मज्ञान' !

हे सर्व केवळ असंग निवृत्तीने पाहण्याने, म्हणजेच केवळ आत्म-निरीक्षणानेच आकळते. यासाठी कोणतेही शब्द, ग्रंथ वा गुरु यांची यत्किंचित्ही आवश्यकता नसते. उलट, यांचे आलंबन केले, तर 'निखळ पाहणे' संपुष्टात येते; आणि पाहणारा शब्दाच्या, ग्रंथाच्या वा गुरूच्या बंधात अडकून पडतो. असे बंधात टाकणारे ज्ञान, हा बंध नाही तर दुसरे काय आहे ?

'ज्ञानं बंधः' असे जे शिवसूत्रात आणि गीतेत म्हटले आहे, त्याचा आशय हा असा आहे. येथे शिवसूत्रात वा गीतेत वा अन्य कोणत्याही ग्रंथात तसे म्हटले आहे, म्हणून ते खरे आहे असे नसून, केवळ आत्म-निरीक्षणाने ते प्रत्येकाला आकळणारे आहे, म्हणून ते खरे आहे. निखळ आत्मनिरीक्षणाने न बोलताही त्याची साक्ष पटली, म्हणूनच सदाशिवाला वा श्रीवल्लभाला तसे म्हणावेच लागले. म्हणून येथे कोणी काय म्हटले आहे, कोणत्या ग्रंथात काय सांगितले आहे. वा कोणता देव वा गुरु काय म्हणतो, याला महत्त्व नसून निखळ आत्मनिरीक्षणाला, 'न बोलताही' जे आकळते त्यालाच सर्व महत्त्व आहे. हे निखळ आत्मनिरीक्षण, हे केवळ पाहणे, 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।' अशा साक्षात्कारात विराम पावते. म्हणून या साक्षात्काराला वा निखळ आत्मज्ञानाला अन्य कोणत्याही ज्ञानाची यत्किंचित्ही आवश्यकता नसते. हेच आता ज्ञानदेव पुढील ओव्यात स्पष्ट करीत आहेत.

'जें आत्मज्ञान निखळ'

वर वर्णिलेले असे जे 'निखळ आत्मज्ञान' असते, त्यालाही अन्य ज्ञानाचे आलंबनात्मक बळ घ्यावे लागते असे म्हणणे, म्हणजे सूर्याला आपला प्रकाश पाडण्यासाठी सकाळ होण्याची वाट पाहावी लागते, असे म्हणण्या-सारखे आहे. रात्र व दिवस हे आपल्यासारख्या पृथ्वीच्या पाठीवर

राहणाऱ्या माणसांना होणारे केवळ भास आहेत. वस्तुतः सूर्य उगवतही नाही व मावळतही नाही. तो एकसारखा प्रकाशतच राहतो. त्याला प्रकाशात राहण्यासाठी कशावरही अवलंबून राहावे लागत नाही. आणि ही वस्तुस्थिती पृथ्वीच्या पाठीवर राहणाऱ्या आणि रात्र-दिवसांची आवर्तने पाहणाऱ्या माणसालाही वैज्ञानिक संशोधन-प्रक्रियेच्या साह्याने आकळू शकते. आज तर आधुनिक विज्ञानाच्या प्रभावामुळे ही वस्तुस्थिती सर्वांच्या परिचयाची होऊन बसली आहे. रात्र व दिवस, अंधार व प्रकाश, यांचे भास होत राहतात, तरी सूर्याला आपला प्रकाश पाडण्यासाठी सकाळ होण्याची वाट पाहावी लागते, असे आपण म्हणत नाही. का म्हणत नाही ? आपला भास तर आपल्याला सांगतो की, सकाळ झाल्या-शिवाय सूर्य प्रकाशूच शकत नाही. पण हा भास दिसतो तोवर खरा भासला, तरी छाया व प्रकाश हे कसे घडून येतात, हे प्रत्यक्ष प्रयोगाने आपल्याला कळून येते. त्यामुळे सूर्य एकसारखा प्रकाशत असता पृथ्वीवर, पृथ्वी स्वतःभोवतीच परिभ्रमण करीत असल्यामुळे, छाया-प्रकाशाची आवर्तने कशी घडून येतात हेही आपल्याला आकळते. आणि या आकळण्यामुळेच भास व वस्तुस्थिती यांचे नाते कसे आहे, हेही आपल्याला आकळते. केवळ भास पाहून व तो भासतो तोवर खरा वाटत असताही, आपली त्याने फसगत होत नाही. म्हणून, भास आणि वस्तुस्थिती, दिसणे आणि असणे, वाटणे आणि असणे, यांच्यातील अंतर व यांचे परस्परांशी असलेले नाते, हे सर्वकाळ लक्षात राहिले, तर जीवनात जे जे दिसते – भासते त्याने आपली फसगत होणार नाही. आणि वस्तुस्थितीचे अनुसंधान आपल्या अंतःकरणात अखंड नांदत राहील.

'निखळ आत्मज्ञान' हे नित्य प्रकाशत राहणाऱ्या सूर्यासारखे आहे. सूर्याला प्रकाशण्यासाठी सकाळ होण्याची जशी वाट पाहावी लागत नाही, त्याचे प्रकाशणे हे जसे नित्य वर्तमान असते, तद्वत् 'निखळ आत्मज्ञान' हे नित्य वर्तमान व नित्य स्वयंप्रकाशी आहे. त्याचे प्रकाशणे हे कोणत्याही अन्य ज्ञानाच्या वा घटनेच्या आधारावर अवलंबून नाही. उपासना, पूजाअर्चा, साधना, गुरूपदेश, ग्रंथाध्ययन, देवधर्मादी कल्पना, पूर्वनिश्चित श्रद्धा-निष्ठा, इत्यादी कोणत्याही प्रकारच्या घटनांवर ते अवलंबून नाही.

निरालंब, निराधार, स्वयंभू, स्वयंप्रकाश असे 'निखळ आत्मज्ञान' हे निखळ आत्मनिरीक्षणानेच आकळते. 'आकळते' म्हणजे निखळ आत्मनिरीक्षण अथवा 'केवळ पाहणे' हेच 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।' असे होऊन बसते. पाहणारा व पाहिले जाणारे असा यत्किंचितही भेद येथे उरत नाही !

* * *

'ज्ञाने श्लाघ्यतु आहे'

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, निखळ आत्मज्ञानालाही आपली थोरवी, आपला प्रभाव, आपली प्रतिष्ठा प्रस्थापित करण्याचा जर प्रसंग आला, तर त्याचा 'निखळपणा', त्याचे स्वयंभू–स्वयंप्रकाशत्व त्याचे, अंगभूत, स्वभावात्मक ज्ञानपण हेच अर्थशून्य होऊन बसेल. एका दिव्याचा प्रकाश पाहण्याला दुसऱ्या दिव्याची आवश्यकता लागावी, अशासारखे हे हास्यास्पद होऊन बसेल.

आत्मज्ञानाचा प्रकाश पाहण्यासाठी उपासना–साधनादी अन्य दिव्यांची यत्किंचितहि गरज नाही. वेदान्त–विद्येचा मुख्य आधार अशी जी उपनिषदे, त्यांच्यात प्राणादी उपासना सांगितल्या आहेत. पण या सर्व उपासना केवळ चित्तशुद्धीकरता आहेत, फलाकरता नाहीत, असे शांकरीय अध्यासभाष्यात स्पष्ट केले आहे. 'चित्त' म्हणजे 'आत्मा' नव्हे. म्हणून चित्ताची शुद्धी म्हणजे आत्मशुद्धीही नव्हे. चित्ताची शुद्धी म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा निःशेष नाश; म्हणजेच अविद्येचा निरास. कारण चित्त म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारघटित अशीच वस्तू आहे. अशा या चित्ताशी तादात्म्य पावलेला 'अहं' हा संपूर्णपणे भ्रमात्मकच असतो. या 'अहं' ने 'अहं ब्रह्मास्मि' असा कितीही जप केला, तरी अध्यासाचा निरास व अविद्येचा नाश त्यामुळे होणे शक्य नाही, असेही अध्यासभाष्यात सांगितले आहे. ज्ञान म्हणजेच 'निखळ आत्मज्ञान' झाले, तरच अध्यासाचा नाश होतो; नाही तर तो कधीही, कशानेही, कोणत्याही उपासना–साधनादिकांनी घडून येणे शक्य नाही, असेच त्या भाष्यात निरूपिले आहे. उदाहरणार्थ, रज्जुसर्पाच्या

भासानंतर, 'तो रज्जू आहे, रज्जू आहे' असा कितीही जप केला, तरी सर्पाचा भास जसा त्यामुळे नाहीसा होणार नाही, तद्वत् 'अहं ब्रह्मास्मि' असा कितीही जप केला, तरी ब्रह्मज्ञान कदापिही होणार नाही. भासणारा सर्प हा अवभास आहे, 'स्मृतिरूप: परत्र पूर्वदृष्टावभासः' असा तो अध्यास आहे हे स्पष्टपणे जेव्हा आकळेल, तेव्हाच अवभासित सर्प नष्ट होईल. पण हे स्पष्टपणे केव्हा आकळेल? तर अवभास नष्ट होऊन रज्जू स्पष्ट व प्रत्यक्षपणे दिसेल तेव्हा. अधिक स्वच्छ प्रकाश आला, अथवा दीर्घकालानंतरही अवभासित सर्पाची काहीच हालचाल नाही असे पाहून आपण स्वत:च जवळ जाऊन पाहिले व रज्जू स्पष्ट दिसला की तात्काळ सर्पाचा अवभास नष्ट होईल. आणि असे न केले आणि ज्याला तो सर्प नसून रज्जू आहे हे माहीत आहे, त्याने आपल्यास तो रज्जू उचलून जवळ आणून दाखवला, तर त्यामुळेही आपल्या अध्यासाचे निराकरण होईल. पण आपल्या अंत:करणावरील पूर्वपूर्व भ्रमसंस्कार हे मात्र इतरांच्या साह्याने पाहता येत नाहीत. ते आपले आपल्यालाच पाहावे लागतात; त्यांची भ्रमात्मकता आपली आपल्यालाच आकळून घ्यावी लागते. अन्य कोणाच्याही सांगण्याने वा ग्रंथाभ्यासाने हे घडून येणे सर्वथैव अशक्य आहे.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, निखळ आत्मज्ञान ही अशी वस्तू आहे की, तिला प्रकाशण्यासाठी अन्य कसल्याही साधनाची जरूर नाही. अशी जरूर लागली, तर आत्मज्ञानाचे ज्ञानपणच संपुष्टात येईल. 'ज्ञानपण' म्हणजे स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाशी ज्ञानपण. म्हणून अशा स्वयंप्रकाशी आत्मज्ञानासाठी स्वयंनिरीक्षण म्हणजेच आत्मनिरीक्षण व त्याच्या प्रभावामुळे सर्व अवभासांचे, सर्व अध्यासांचे निराकरण, यापरता दुसरा उपायच संभवू शकत नाही. हाच ज्ञानदेवांना अभिप्रेत असलेला 'उपायवनवसंतु' आहे.

हेच अधिक स्पष्ट करण्यासाठी पुढील २१ ते २५ या ओव्या प्रस्फूर्त झाल्या आहेत. पंचविसाव्या ओवीत परादिका वाणी व अविद्या आणि ज्ञानाज्ञानरूप जीवत्व, यांच्याही अन्योन्यसंबंधावर प्रकाशाचा झोत पडला आहे.

* * *

ओव्या—

आपण पे आपणापाशी । नेणता देशोदेशी ।
आपणा पे गिवशी । हे कीर होय ॥२१॥
परी बहुता का दिया । आपणापे आठवलीया ।
म्हणे मी यया । कैसा रिझो ॥२२॥
तैं ज्ञानरूप आत्मा । ज्ञानेंचि आपली प्रमा ।
करितसे सोऽहं मा । ऐसा बंधु ॥२३॥
जे ज्ञान स्वयें बुडे । म्हणोनि भारी नावडे ।
ज्ञाने मोक्षु घडे । ते निमालेनि ॥२४॥
म्हणोनि परादिका वाचा । तो शृंगारू चौ अंगाचा ।
एवं अविद्या जीवाचा । जीवत्व त्यागी ॥२५॥

अर्थ—

आपण आपल्याच ठिकाणी आहोत हे जणु नेणून, आपल्यालाच देशोदेशी कोणी शोधू लागेल, असे कधी तरी घडणे शक्य आहे काय ? ॥२१॥

पण समजा असेही घडले आणि त्याला पुष्कळ दिवसांनी आपली आठवण झाली, तर ही आठवण झालेल्या माणसानें 'आता मी मला सापडलो' असे म्हणून 'आता या माझ्या मीला कसे रिझवू ?' असे म्हणावे, तद्वत् ज्ञानरूप आत्म्याने ज्ञानाच्या साह्याने अथवा प्रमाणांनी आपल्यालाच जाणावे आणि 'सोऽहं' असे म्हणावे, हाच ज्ञानबंध आहे. ॥२२-२३॥

ज्ञानाने मोक्ष घडतो, पण तो केव्हा ? तर ज्ञान विलीन होईल विरून जाईल तेव्हा. पण ज्ञानाला स्वत:च स्वत:चा असा नाश करून घ्यावा लागतो, म्हणून हा असा प्रकार सर्वांना फार नावडता होऊन बसतो. ॥२४॥

सारांश, परादिका चार वाणी या जशा अविद्येच्या चार अंगांचा शृंगार आहेत आणि अविद्येचा निरास होताच हा शृंगारही संपुष्टात येतो; तद्वत् अविद्याग्रस्त जीवपण हा जीवाचा शृंगार आहे. आणि अविद्येचा

निरास घडून येताच पूर्वपरिचित, व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशा जीवत्वाचाही त्याग घडला जातो. ॥२५॥

* * *

रसरहस्य—

जन्मतःच जी आपली वंशपरंपरागत अशी अवस्था असते, ती काही 'कळणे' व काही 'न कळणे' अशाच प्रकारची असते. अविद्या म्हणजे 'न कळणे'. डोळे उघडल्याबरोबर समोर असेल ते दिसलेच पाहिजे, ही प्राकृतिक वस्तुस्थिति आहे. पण डोळे उघडले असताही जेव्हा समोर काय आहे हे दिसत नाही; अथवा जे जसे असेल, ते तसेच न दिसता, भलतेच काही तरी दिसते, असा जेव्हा प्रकार घडून येतो तेव्हा हे 'न कळणे' अथवा 'विपरीत कळणे' याला काहीतरी कारण असावे लागते. 'न कळणे' याला कारण आवरणात्मक असे असते; आणि 'विपरीत कळणे' याला कारण मनाने केलेले विक्षेप व तज्जन्य भ्रम हे असते. या दोन्ही कारणांचा निरास म्हणजेच अविद्येचा निरास.

'न कळणे' हे संभवण्यासाठी कळण्याची इच्छा उद्भवणे आवश्यक आहे. ही इच्छा म्हणजेच वासना. ही इच्छाच नसेल, तर 'कळणे' वा 'न कळणे' यांचा प्रश्नच उद्भवणार नाही. सर्व काही स्वाभाविक, निःशंक, निर्विकल्प, 'जसे असेल तसे', असेच राहील.

जन्मतःच मानव वासनाधीन असा असतो. ही वासना द्विविध अशी असते. मूळ, अविकृत, प्राकृतिक वासना हा एक प्रकार; आणि विकृत व मनोनिर्मित वासना हा दुसरा प्रकार. अन्न, पाणी, निवारा इत्यादि देहधारणेला व जीवपोषणाला आवश्यक अशा गरजा ह्या वासनाजन्य भासल्या, तरी त्यांना एक निश्चित अशी प्राकृतिक मर्यादा असते. या मर्यादेत त्या राहिल्या आणि मर्यादा उल्लंघिणाऱ्या अधिकाधिकाची मुळीच हाव नसली, तर वासनेचा हा आवश्यक प्रकार मूळ प्रकृतीला बाधक न ठरता तो अविकृत म्हणजे शुद्ध व स्वाभाविक असाच राहतो. 'जसे असेल तसे' अशी जी सहजावस्था त्या सदरातच हा प्रकार येतो. अशा सहजावस्थेत ज्यांना क्षणाक्षणाला

राहता येईल व कसल्याहि प्रकारच्या अधिकाच्या विकृत वृत्तीने ज्यांचे अंतःकरण क्षणकालही विचलित होणार नाही, त्यांच्या या अवस्थेची सदवस्थेतच गणना करावी लागेल. अशा अवस्थेतच 'कळणे' वा 'न कळणे' ही दोन्ही नसतात. सर्व काही सहज, स्वाभाविक, स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त, असेच नित्य राहते.

पण अगदी क्वचित् असे अपवाद वगळले, तर जन्मतः मानव हा असा नसतो. स्वाभाविक व नित्य मर्यादित अशा देहधारणेला जे आवश्यक ते गरजेपेक्षा अधिक आवडणे व अधिकाधिकाच्या संग्रहासाठी नित्य धडपडत राहणे, अशीच सामान्य माणसाची वासनामयता असते. आणि हे सर्वसामान्य म्हणून 'स्वाभाविक' असेही समाजात मानले जात असते. पण विवेकाने, आत्मनिरीक्षणाने हा समज भ्रामक कसा आहे, हे आकळू शकते.

* * *

'आपण पै आपणापाशी'

ज्ञानदेव म्हणतात, आपण आपल्याचपाशी असताना, जणू हे न आकळल्यामुळे, आपणच आपला देशोदेशी शोध करू लागावे, असे घडणे शक्य तरी आहे का? अर्थात नाही. पण 'शक्य नाही' म्हणजे 'वस्तुतः' शक्य नाही. पण भ्रम झाला असेल, तर मात्र हे अशक्यही शक्य होत असल्याचे असंख्य मानवांच्या बाबतीत दिसून येते.

आपण आपल्याशीच जरा असंग वृत्तीने विचार केला, आवड–नावड-निवडशून्य अशा वृत्तीने आत्मनिरीक्षण केले, तर आपले सारे सामान्य जीवन म्हणजे आपणच आपल्याला देशोदेशी शोधीत आहोत, अशाच प्रकारचे असते, हे आकळून येते. आपला पिंडच मुळी वासनाजन्य असा असतो. वासनाजन्य म्हणजे मूळ, अविकृत, मर्यादित व स्वाभाविक आवश्यकतारूप अशा वासनेत विकृती, मर्यादातिक्रमण व तज्जन्य अस्वाभाविकता यांच्या पारंपरिक प्रक्रियेमुळेच आपण आपल्या आईवडिलांच्या पोटी जन्माला आलेले असतो. म्हणून आवड–नावड–निवड, राग–लोभ–द्वेष इत्यादी विकारांसहितच आपण आपल्या जीवनक्रमाला आरंभ करीत

असतो. हे असे जीवन म्हणजेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक जीवन; म्हणजेच अविद्याग्रस्त जीवन.

पण 'जीवपणाचे भवे' भोगता भोगता जेव्हा असे काही अनुभव येतात की, ज्यामुळे 'हा सर्व जीवन प्रकार म्हणजे काय ? याला काही अर्थ आहे का ? '- असे मूलभूत स्वरूपाचे प्रश्न आपल्यासमोर उभे राहतात. 'ब्रह्मजिज्ञासे' चे, म्हणजेच सत्यजिज्ञासेचे मूळ या अशा प्रकारच्या मूलभूत प्रश्नांवर आपली जीवशक्ती केंद्रित होण्यातच साठलेले असते. ही जिज्ञासाच आत्मनिरीक्षण करण्यास आपल्याला भाग पाडते. असे आत्मनिरीक्षण ज्यांनी केलेले असेल, त्यांनाच ज्ञानदेवांच्या या ओव्यांचा भावार्थ सहजपणे आकळेल.

आपले पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असे सामान्य जीवन म्हणजेच आपले जीवपण वा जीवत्व. हे जीवपण म्हणजे वासनेच्या अनेकविध रूपात विभागले गेलेले व विकीर्ण झालेले जीवन. आपले मी-पण हे, वासनेच्या एकेका रूपाशी प्रसंगाप्रसंगाने तादात्म्य पावून विभागले गेलेले व विकीर्ण झालेले मी-पण असते. एका वासनाप्रकाराशी आपण तादात्म्य पावताच अन्य सर्व काही आपल्याला, हे तादात्म्य कायम असेपावेतो, महत्त्वशून्य होऊन बसते. हे असे विभक्त व विकीर्ण मी-पण म्हणजे, 'आपणपे आपणापाशी । नेणता देशोदेशी' असे, आपणच आपल्या शोधासाठी देशोदेशी भटकत राहणे, अशाच स्वरूपाचे असते. एकदा वाटते, 'हे मिळाले की सर्व काही मिळाले. माझ्या समग्र मी-पणाची तृप्ती यातच साठलेली आहे.' पण हे मिळविण्यासाठी जी धडपड सुरू होते ती, आता हे, मग ते, नंतर निराळेच काही तरी, अशा चक्रात आपल्याला पुरेपूर गुरफटून टाकते.

आणि मग पुष्कळ दिवसांनी, काही विशेष अनुभवांच्या प्रभावामुळे, जणू झोपेतून जागे झाल्याप्रमाणे आपला आपल्यालाच चेव येतो. असा चेव येताच, आता पुन्हा भ्रमात न सापडावे याची दक्षता घेण्याची खटपट सुरू होते. ही अशी खटपट म्हणजेच - "परी बहुता का दिया । आपणा पे आठवलीया । म्हणे मी यया । कैसा रिझो ।।"

हे असे झाले, म्हणजे वस्तुत: जो ज्ञानरूप आत्मा तो पूर्वपूर्वभ्रमातून मोकळा होताच, पुन्हा भ्रमात अडकू नये यासाठी जे करू लागतो ते, प्रमाता–प्रमेय–प्रमा अशा त्रिपुटीयुक्त ज्ञानप्रक्रियेच्या आधारावरच करू लागतो. " तै ज्ञानरूप आत्मा । ज्ञानेचि आपुली प्रमा । करीतसे सोऽहं मा । ऐसा बंधु ।।– " ही अशी ज्ञानप्रक्रियायुक्त प्रमा, चेव आलेल्या माणसात आपली आठवण जागी ठेवण्याकरता जे विचार उसळविते, ते येणेप्रमाणे असतात; मी देह नाही, मी इंद्रिये नाही; मी मन–बुद्धी–अहंकार नाही; हे सर्व मला भ्रमात पाडणारे आहेत; पण मी या सर्वांहून भिन्न आहे; या सर्वांची मायामय किमया ही ज्याची लीला, तो मी आहे. ' सोऽहम् ' !

ज्ञानदेव म्हणतात, हे असे सोऽहं, सोऽहं करीत बसणे हाच ज्ञानबंध आहे. हा बंध का ? तर जे स्वयंभू-स्वयंस्फूर्त निखळ ज्ञानरूपच असते, ते कधी सोऽहं सोऽहं असे म्हणत बसेल का ? त्याला याची थोडीही आवश्यकता असणे शक्यच नाही. म्हणून ' स: ' आणि ' अहम् ' असा भेद ज्याला जाणवत राहतो, तोच ' सोऽहं ' चा जप करण्यास प्रवृत्त होतो. पण जेथे भेद आला, तेथे ' अहं ' आणि ' इदं ' हे आलेच. आणि जेथे ' अहं ' आणि ' इदं ' हे आले, तेथे अविद्येमुळे व वासनेमुळे होणारा परस्पराध्यास हा आलाच. जेथे परस्पराध्यास आला, तेथे पुन्हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची परंपरा सुरू झालीच. आणि जेथे ही परंपरा सुरू झाली, तेथे अविद्येच्या आवरण–विक्षेपात्मक प्रक्रियेचे चक्र चालू झालेच !

प्रमाता–प्रमेय–प्रमा अशा त्रिपुटीने युक्त असलेली ज्ञानप्रकिया संपुष्टात आल्याशिवाय, म्हणजेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची समग्र प्रक्रिया सतत, अतिसावध अशा आत्मनिरीक्षणाने नित्य ओळखून निखळ ' नाही पणात 'च ती विलीन करून निवृत्तपणे त्यातच अवस्थित झाल्याशिवाय, ' जे आत्मज्ञान निखळ ', म्हणजे ज्ञानाचे बळ न घेता स्वयंभूपणे राहणारी अशी जो निखळ ज्ञानरूपता ती काय वस्तू आहे, याची साक्ष पटणे अशक्य आहे.

पण आपल्याला सर्वात भयप्रद अशी कोणती अवस्था वाटत असेल, तर ती निखळ नाहीपणाची. कारण ही नाहीपणाची अवस्था म्हणजे आपणच

स्वतःहून आपले तथाकथित सर्व पूर्वानुभूत ज्ञान नाहीपणात, आपल्या अहं-सह बुडवून टाकल्यामुळे येणारी मरणवत् अवस्था. आपणच आपले 'ज्ञान' बुडवून टाकणे, शून्यवत् करून टाकणे म्हणजे पूर्वानुभूत ज्ञानाचे मरण पत्करून अज्ञानाचाच स्वीकार करण्यासारखे नाही का ? असाही प्रश्न येथे निर्माण केला जाऊ शकतो. पण असा प्रश्न तेच निर्माण करू शकतात की, ज्यांना आपली परंपरागत अशी वर्तमान अवस्था ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच आहे, हे अद्याप आकळलेले नाही. परंपरागत रीतीने जे आज आहे तेच अज्ञान; हे अज्ञान नाहीसे होण्यामुळे जो यथार्थ बोध होतो, ते ज्ञान. पण हेही नाहीसे करून टाकावयाचे म्हणजे जुलुमच नाही का ? आणि हे सारे कशासाठी ?

ज्ञानदेव म्हणतात, जे निखळ आत्मज्ञान आहे, जे निखळ ज्ञानरूपच आहे, ते काय ? याचा सक्षात्कार हवा असल्यास पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अज्ञान आणि या अज्ञानाच्या निरासामुळे उद्भवणारे ज्ञान, ही दोन्ही नाहीशी होऊन, निखळ नाहीपणात राहता आले पाहिजे. असे राहता आले, तरच 'ज्ञानाज्ञानचांदणिया' गिळून, अविद्यारात्रीचा निरास होऊन, 'स्वबोधसुदिन' रूप अशी जी विमुक्त 'वस्तुप्रभा' ही काय वस्तु आहे, याची साक्ष पटेल. आणि अशी वस्तुप्रभात्मक मुक्ती प्राप्त झाली म्हणजे, 'जे' निखळ ज्ञानरूपच आहे, 'ते' व आपण अशा दोन वस्तू अस्तित्वातच राहणार नाहीत.

परंपरागत वस्तुस्थिती अशी आहे की, जे आपले क्षणाक्षणाचे जीवन आहे, ते काय आहे, ते कसे चालू आहे, चालू आहे म्हणजे काय होत आहे, याच्याकडे ज्या असंग सावधपणाने, ज्या आवड–नावड–निवड-शून्य अशा निखळ निवृत्तीने पाहणे अवश्य आहे, ते पाहण्याचा प्रयोग-देखील आपण करून पाहत नाही. असा प्रयोग सतत, क्षणाक्षणाला करीत राहण्यासाठी असंग व तल्लख लक्ष्यसंधान आवश्यक असते. असे लक्ष्यसंधान सतत, क्षणाक्षणाला कायम ठेवण्यासाठी फार मोठा नेट लागतो. पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कारांचा आवेग हा असा नेट टिकू देत नाही. म्हणून हे असे लक्ष्यसंधान सतत चालू ठेवणे हे व्यर्थ आहे, असे वाटू लागते. आणि अशा

रीतीने आपण पुन्हा पुन्हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या जाळ्यात अडकून पडतो. पण हे असे कसे घडते, का घडते, हे पाहण्याचा प्रयोगात्मक प्रयत्न नेटाने चालू ठेवला, तर आपल्याला पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची प्रक्रिया आकळू लागते. हे आकळू लागताच या संस्कारांचा आवेग शिथिल होऊ लागतो, मंदावतो व अखेरीस शून्यवत् होऊन बसतो. पण हीच आपल्या सत्त्व-परीक्षेची खरी वेळ असते. या अशा शून्यावस्थेत राहता आले, तरच 'प्रमाणांची परी सरणे' म्हणजे काय, हे आकळते. प्रमाणांची परी सरताच 'नाहीपणा'शिवाय दुसरे काही उरतच नाही. आणि अशा नाहीपणात क्षणाक्षणाला राहता आले, तरच 'तैं प्रमेयचि आविष्करे' असा साक्षात्कार घडतो.

'जे ज्ञान स्वये बुडे । म्हणोनि भारी नावडे । ज्ञाने मोक्षु घडे । ते निमालेनि ॥'—अज्ञान–निरासानंतर उदयास येणाऱ्या ज्ञानाकडेही असंगपणे पाहत राहिले, तर अज्ञानाचा टेका न उरल्यामुळे ते स्वयेच बुडते. आपोआपच विरून जाते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, ज्ञानाने मोक्ष घडतो, मुक्ती मिळते. पण ती केव्हा ? तर ते ज्ञान निमाले म्हणजे; ज्ञान निमाल्यामुळे येणाऱ्या 'नाहीपणा'तच राहता आले म्हणजे.—पण याचीच आपल्याला भारी नावड असते.

* * *

'म्हणोनि परादिका वाचा'

ज्ञानदेव म्हणतात, परा, पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी या चार वाचा म्हणजे अविद्येच्या चार अंगांगांचा शृंगार आहे; विलोभनीय पण विमोहकारी असा खेळ आहे. या शृंगारात गुंग होऊन पडणे, हेच आपले जीवपण अथवा जीवत्व. हे जीवपण म्हणजे वासनात्मक अहंपण. हे अहंपण म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक रीतीने जगत राहणे. वस्तुस्थिती ही अशी आहे हे आत्मनिरीक्षणाने संपूर्णपणे ओळखणे, म्हणजेच भ्रममुक्ती. ही भ्रममुक्ती घडून येताच, अविद्येचा परादिका वाचांसहित 'चौअंगाचा' खेळ कसा चालतो, हे स्पष्ट दिसू लागते. असंगपणे हा खेळ पाहता

आला, तर सूक्ष्मतम परावाणीपासून हा खेळ कसा सुरू होतो आणि तो सूक्ष्मतर पश्यन्ती वाणीत, नंतर सूक्ष्म मध्यमा वाणीत आणि शेवटी स्थूल व स्पष्ट अशा वैखरी वाणीत क्रमाक्रमाने कसा उत्क्रांत होत जातो, हे सर्व आकळते. आणि हे आकळताच आपले अहंनिष्ठ असे पूर्वपरिचित जीवपण अथवा जीवत्व म्हणजे दुसरेतिसरे काही नसून अविद्येच्या चौ अंगांचा शृंगार आहे, याची साक्ष पटते. ही साक्ष पटताच जीवत्वाचा सहजच त्याग घडून येतो.

अविद्या ही जणू आकाशासारखी आहे असे मानले, तर या सर्वव्यापी आकाशातून निर्माण होणाऱ्या व त्याच्याच अंगावर वर्तत राहणाऱ्या वायू, तेज, आप व पृथ्वी या चार भूतांचा जसा शृंगार चालतो; अथवा जणू ही चार भूते व त्यांचे चळवळणारे गुणधर्म अंगी लेवून आकाश जसे शृंगारित होते, तद्वत् सर्वजीवनव्यापी अविद्येतून निर्माण होऊन तिच्याच अंगावर परादिका चार वाणींचा व्यक्ताव्यक्त, सूक्ष्मासूक्ष्म अशा किमयागिरीने युक्त, असा चौ अंगांचा शृंगार चालू राहतो.

*　*　*

ओव्या—

अंगाचेनि इंधने उदासु । उठोनि ज्ञानाग्नि प्रवेशु ।
करी तेथे भस्म लेशु । बोधाचा उरे ।। २६ ।।
जळी जळावेगळू । कापूर न दिसे अवडळू ।
परी होऊनि परिमळू । उरे जेवि ।। २७ ।।
अंगी लाविलिया विभूति । तै परमाणू हि झडती ।
परी पांडुरत्वे कांति । राहे जैशी ।। २८ ।।
ना वोहळा अंगी जैसे । पाणी पाणीपणे नसे ।
परी वोल्हासाचेनि मिसे । आथीच ते ।। २९ ।।
ना तरी माध्यान्ह काळी । छाया न दिसे वेगळी ।
असे पायातळी । रिगोनिया ।। ३० ।।
तैसे ग्रासूनि दुसरे । स्वरूपी स्वरूपाकारे ।
आपुलेपणे उरे । बोधु जो का ।। ३१ ।।

ते ऋणशेष वाचा इया । न फेडवेचि मरोनिया ।
ते पाया पडोनि मिया । सोडविले ॥ ३२ ॥
म्हणोनि परा पश्यन्ती । मध्यमा हन भारती ।
या निस्तरलिया लागती । ज्ञानी अज्ञानीचि ॥ ३३ ॥

अर्थ—

परादि चार वाणी ही जणू अविद्येची अंगभूत इंधने अथवा लाकडे आहेत. या आपल्या अंगांगरूप इंधनाबाबत उदास होऊन, त्यांचा लोभ सोडून, अविद्येने ज्ञानाग्नीत प्रवेश केला तरी ती चार वाणीरूप इंधने जळून गेल्यानंतरही भस्माच्या रूपाने अवशेष, असा बोध बाकी उरतो. ॥२६॥

अथवा कापूर पाण्यात विरल्यानंतर पाण्याहून वेगळा असा तो स्थूल रूपाने दिसत नाही; तरीपण परिमळाच्या रूपाने तो पाण्यात उरतोच. ॥२७॥

अथवा अंगी विभूती म्हणजे भस्म लावले व त्याचे परमाणू झडून गेले, तरी पांडुरशी कांती अंगावर राहतेच. ॥२८॥

अथवा वरून निर्जल दिसणाऱ्या वोहळात पाणी हे पाणीपणाने दिसत नाही, तरीपण ओलाव्याच्या रूपाने ते तेथे असतेच; ॥२९॥

अथवा माध्यान्हकाळी आपली छाया आपल्याहून वेगळी अशी न दिसली, तरी ती पायातळी लपून बसल्यागत असतेच; ॥३०॥

तद्वत् आपल्याहून वेगळे असे जे दुसरे, ते ग्रासून यथार्थबोध हा आपल्या स्वरूपी स्वरूपाकाराने राहतो. ॥३१॥

अविद्या मेली, तरी चार वाचांचे जे ऋणशेष ते, (वरील दृष्टांतात दर्शविल्याप्रमाणे) अविद्येबरोबर जीवत्व मेले, तरी फेडले जात नाही. म्हणून ते ऋणशेष मी पाया पडून सोडविले; व अशा रीतीने मी पूर्ण ऋणमुक्त झालो. ॥३२॥

पण अशी ऋणमुक्ती न लाभली, तर परा, पश्यन्ती, मध्यमा व भारती (वैखरी) या चार वाचा, अविद्येच्या निरासामुळे निस्तरल्या गेल्यानंतर देखील, ज्ञान आणि अज्ञान या द्वंद्वाच्या रूपाने उरतात. ॥३३॥

(या ज्ञानाज्ञानद्वंद्वाचे स्वरूप पुढील 'ज्ञानाज्ञानभेदकथन' नामक प्रकरणात निरूपिले आहे.)

* * *

रसरहस्य—

येथे मुद्दा लक्षात घ्यावयाचा तो असा की, अविद्येचा निरास झाला व त्यामुळे परादी चार वाणींचे कार्यही संपुष्टात आले; आणि त्यामुळे अज्ञान गेले व ज्ञान आले, अन्यथाबोध गेला व यथार्थबोध आला, अशी अवस्था झाली, तरी पूर्वी अकराव्या व बाराव्या ओव्यांत सांगितल्याप्रमाणे

" जिती अविद्या ऐसी । अन्यथाबोधाते गिवसी ।
तेचि यथार्थबोधेसि । निमालीनी उठी ॥११॥
परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ॥
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥१२॥ "

—असा प्रकार होतो.

म्हणून ज्ञान म्हणजे अविद्येच्या निरासामुळे होणारा यथार्थबोध. हा देखील बंध आहे असे १६ ते १८ या ओव्यांत सांगितले आहे. १९ व २० या ओव्यांत 'निखळ आत्मज्ञान हे अविद्येच्या निरासामुळे प्राप्त झालेल्या ज्ञानाहून वेगळे आहे, असे सांगितले आहे. २१ ते २५ या ओव्यांत, हे जे अविद्येच्या निरासामुळे प्राप्त होणारे ज्ञान ते, आपलाच आपल्याला विसर पडावा व त्यामुळे आपणच आपल्याला देशोदेशी शोधीत राहावे व आपणच आपल्याला सापडावे, अशा प्रकारचे असते. यामुळे आत्मा सापडला असे वाटते. आणि मग हा जो ज्ञानरूप आत्मा त्याचा पुन्हा विसर पडू नये म्हणून या अविद्यानाशोत्तर ज्ञानाच्या साह्याने 'सोऽहं' अशा रूपात निखळ ज्ञानरूप आत्मा धरून ठेवण्याचा प्रयत्न होतो. हाच बंध आहे असे २३व्या ओवीत सांगितले आहे. पण हा बंध आहे हे ओळखून, हे ज्ञान स्वतःसहित या ओळखण्यात बुडवून टाकले; अविद्यानाशोत्तर ज्ञानाने निखळ ज्ञानरूप आत्मा धरून ठेवण्याचा प्रयत्न सोडून दिला; परादि वाणींच्या शृंगारासहित

अविद्येचे आवरण-विक्षेपात्मक जे रूप तेच जीवत्व, हे ध्यानात घेतल्यामुळे जीवत्वाचाही त्याग घडून आला; तरी लाकडे जळल्यानंतर राख उरते, तद्वत्, बोधलेश हा उरतोच.

हा असा बोध कसा उरतो हे स्पष्ट करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी पाच दृष्टांत दिले आहेत. पहिला दृष्टांत अविद्येबाबत आहे. अविद्येची जाणीव झाल्यामुळे जीव जेव्हा आपल्या न कळण्याकडेच असंगपणे पाहू लागतो व आवरण-विक्षेपात्मक चित्तवृत्तिव्यापारांची प्रक्रिया या अशा असंग आत्मनिरीक्षणामुळे त्याच्या ध्यानात संपूर्णपणे येते, तेव्हा अविद्याच जणू, आपली अंगांगरूप इंधने अशा ज्या परादी चार वाणी, त्यांची पर्वा न करता त्यांच्यासह ज्ञानाग्नीत प्रवेश करते. पण लाकडे जळून गेल्यानंतर भस्मलेश उरावा, तद्वत् बोध हा उरतोच.

यापुढील ओव्यांत जे चार दृष्टांत आले आहेत, ते या अविद्यानाशोत्तर परादी चार वाणींचेही अवशेष कसे उरतात, हे सांगण्यासाठीच दिलेले असावेत, असे दिसते. पाण्यात विरून गेलेला कापूर स्थूलरूपाने पाण्याहून वेगळा दिसत नाही, पण परिमळाच्या रूपाने पाण्यात त्याचे अस्तित्व उरतेच; हे गंधरूप अस्तित्व म्हणजे वैखरी वाणीचे अस्तित्व. अविद्या जळून गेल्यानंतर भस्मरूपाने उरणाऱ्या बोधाला अनुसरून माणूस जेव्हा बोलू लागतो, तेव्हा या भस्मरूपाने जणू त्याची मध्यमा त्याच्या बोधात वावरते. अंगाला भस्म लावले व त्याचे सर्व परमाणू जरी झडून गेले, तरी पांडुर कांती जशी अंगावर राहतेच, तद्वत् मध्यमा वाणी त्या बोधात उरते. पाणी ओसरून गेलेल्या ओहळात पाणी हे पाणीरूपाने दिसत नसले, तरी जमिनीतील ओलाव्याच्या रूपाने ते जसे उरतेच; तद्वत् पश्यंती वाणी त्या बोधात उरते. आणि मध्यान्ह काळी आपली छाया आपल्याला वेगळी अशी न दिसली, तरी आपल्या पायातळी ती जशी लपून बसली असते, तद्वत् परावाणी ही त्या बोधात राहते.

हे असे का होते हे सातव्या ओवीतच ज्ञानदेवांनी सांगून ठेवले आहे.

" तेवी अविद्येसवे । चौघी वेचती जीवे ।
तत्वज्ञानाचेनि नावे । उठतीचि या ॥"

अविद्येच्या निरासानंतर चाऱ्ही वाणींना चालना देणारे कारणच संपुष्टात येत असल्यामुळे त्याही जीवे मरून जातात. पण जीवपणातील आपला बोध हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच कसा असतो व तो चार वाणींच्या माध्यमातूनच कसा वारंवार प्रवर्तित होत राहतो, हे संपूर्णपणे आकळल्यानंतर जो यथार्थबोध उदयास येतो, तो एका निश्चित स्वरूपाच्या तत्वज्ञानाचे रूप धारण करू लागतो. हे असे होणे म्हणजे ज्याचा बोध झाला, ते स्मृतिरूप होऊन बसणे. हे असे होणे म्हणजे जे नित्य वर्तमान व नित्यनूतन ते वर्तमानाऐवजी भूतकालीन होऊन बसणे आणि नित्यनूतनतेच्या ऐवजी ते स्थिर व स्थाणुवत् होऊन बसणे; पण हे असे घडून येताच, चित्तवृत्तींचे कार्य पुन्हा सुरू होते. व त्यामुळे परादी वाणी ह्या नव्या रूपाने कार्यान्वित होतात. हे असे घडून येण्याचे कारण असे की, जे मरण-रूपाने भासते, ते पुन्हा नव्या देहाने जन्माला येणे क्रमप्राप्त होते. अविद्येच्या व तज्जन्य अन्यथाबोधाच्या मरणामुळे जो यथार्थबोध उदय पावतो, तो अविद्या-मरणसापेक्ष असा असतो. म्हणून मरण आले की, जन्म स्मृतिरूपाने समोर येतो; आणि ज्याला अशा रीतीने जन्म येतो, त्याला पुन्हा मरण ठरलेलेच असते. म्हणून ज्ञानदेवांनी अकराव्या ओवीत 'परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी । बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥'--असे म्हटले आहे.

म्हणून, निश्चितार्थात्मक व स्मृतिबद्ध तत्त्वज्ञान म्हणजे सत्यसाक्षात्कार नव्हे; क्षणमात्र सत्यसाक्षात्कार स्मृतिरूप होणे, असा हा प्रकार असतो. ज्याला जन्मही नाही व मरणही नाही, ज्याचे स्थिर वा चल, अज्ञान वा ज्ञान, अशा स्वरूपाच्या कोणत्याही द्वंद्वाने निर्वचन होत नाही, असे जे स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, निखळ ज्ञानरूप, नित्यनूतन, नित्यसर्जनशील, नित्य-मुक्त सत्य, त्या सत्याचा साक्षात्कार होणे म्हणजे सत्यमयच होऊन बसणे; ज्ञानाज्ञानातीत, सर्वद्वंद्वातीत, अशी जी निखळ, नित्यनूतन-स्फूर्तिमात्रता तिच्यात नित्य विलीन असणे. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, यथार्थबोधरूपाने जे उरते त्याच्याशीही परादी वाचा शेषरूपाने संलग्न होतात व त्यामुळे वाचाऋण फेडले जात नाही. आणि वाचाऋण जोपर्यंत फेडले जात नाही, तोपर्यंत बंधमोक्षातीत विमुक्ती प्राप्त होत नाही. म्हणून हे ऋणशेष

अविद्या–मरणाच्या व जीवत्वत्यागाच्या योगाने फेडले जाणे शक्य नसल्यामुळे, मी ते पाया पडून फेडले. पाया पडून फेडले म्हणजे वंदनरूप विलीनतेने फेडले. सत्यानृतमिथुनाला पार बाजूला सारून सत्यप्रीतिमिथुनात मी विलीन झालो.

ज्ञाता आणि ज्ञेय हे ज्ञानात विलीन झाल्यानंतर, द्रष्टयाने दृश्याचा ग्रास केल्यानंतर, स्वरूपी स्वरूपाकाराने जो बोध उरतो, तो ऋणशेषरूप असतो. या ऋणशेषातून तत्त्वज्ञानाची उसळी संभवत असल्यामुळे, हे ऋणशेष वंदनरूप विलीनतेने मी फेडून टाकले, असे ज्ञानदेव म्हणतात.

ज्ञानदेवांची ही अनुभूती इतकी निखळ नवी आहे व तिचा किंचित्सा स्पर्शदेखील इतकी नित्यनूतनता क्षणाक्षणाला भासवीत राहतो की, त्याच्या वर्णनासाठी चाऱ्ही वाणी अपुऱ्याच पडतात. समग्र वाचाऋणातून विमुक्त झाल्यानंतरच जे निखळ स्फूर्तिमात्रतेने क्षणाक्षणाला सळसळत राहते, ते वर्णनातीतच राहते. प्रत्येकाने स्वत: अनुभविण्याची व क्षणाक्षणाला केवळ 'अनुभविणे' होऊन राहण्याची ही गोष्ट आहे. 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।'—असे होऊन बसण्याची ही कथा आहे.

* * *

वाचाऋण ही काय वस्तु आहे याचे निरूपण दुसऱ्या प्रकरणातील शेवटची ओवी व या तिसऱ्या प्रकरणातील १ ते ३२ या ओव्या, यांच्यावरील रसरहस्यात मी यथाशक्ती केले आहे.

"श्रीगुरुप्रणामे येणे । फेडिली वाचाऋणे । चौही वाचांची ॥"
—या दुसऱ्या प्रकरणातील शेवटच्या ओवीत जे विधान आहे, व त्याला अनुलक्षून दुसऱ्या प्रकरणात जे आले आहे, ते सर्व, वाचाऋण फेडण्याची जी प्रक्रिया तिच्यावर अप्रत्यक्षपणे प्रकाश पाडणारे आहे. पण यात वाचाऋण ही काय वस्तु आहे, याचे प्रत्यक्ष विवरण न आल्यामुळे ज्ञानदेवांनी तिसरे प्रकरण (जुनी प्रत) त्यासाठी खर्ची घातले आहे व शेवटी, 'ते ऋणशेष वाचा इया । न फेडवेचि मरोनिया । तें पाया पडोनि मिया । सोडविले ॥'—असे म्हटले आहे. ही ओवी आणि दुसऱ्या प्रकरणातील शेवटची ओवी, ह्या समानार्थीच आहेत.

या दोन ओव्यांच्या मध्यंतरी जो भाग आहे, तो वाचाऋण म्हणज काय, यावर विशेष प्रकाश पाडणारा आहे. वाचेचे कार्य काय, ते या तिसऱ्या प्रकरणाच्या पहिल्याच ओवीत सांगितले आहे. "ययाचेनि बोभाटें । आत्मयाची झोप लोटे । पूर्ण तऱ्ही ऋण न फिटे । जे चेणेंचि नीद की ।।"—असा या प्रकरणाचा आरंभ आहे. आपली नित्याच्या परिचयाची जागृती ही एक प्रकारची निद्राच आहे, हे ध्यानात आल्याशिवाय वाचाऋण ही काय वस्तू आहे हे कळणे दुरापास्त आहे. आपली जागृती व तिच्यात चालणारे आपल्या मनाचे व्यापार, हे पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या परंपरेने बद्ध असेच असतात. व वाचेच्या साह्यानेच ते प्रवर्तित होत राहतात. हाच **शब्दबंध**. या शब्दबंधाचे स्वरूप स्पष्टपणे ओळखल्यामुळे जो प्रकाश पडतो तो **ज्ञानबंध**. ज्ञान हा बंध का? तर हे ज्ञान होताच जी तत्त्वज्ञानाची उसळी येते, ती शब्दालाच घेऊन वर उठते म्हणून. म्हणून हे तत्त्वज्ञान म्हणजे वाचाऋणशेष. त्याचा परिहार वंदनात्मक विलीनतेनेच होतो, अशी ज्ञानदेवांची अनुभूती आहे. अशी अनुभूती ही केवळ 'अनुभविणे' रूप असल्यामुळे ती निखळ स्फूर्तिमात्रताच असते.

३२व्या ओवीतच वस्तुतः हे प्रकरण संपले. पण पुढील प्रकरणाचे सूतोवाच करून ठेवण्यासाठी ३३व्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात, परादी चार वाणी निस्तरल्यानंतर बोधरूपात त्या रेंगाळत राहतात. त्या कशा रेंगाळत राहतात हे २६ ते ३१ या ओव्यांत सांगितले आहे आणि वंदनरूप विलीनतेत, 'अहं देवोनि शंभु । शांभवी झालो ।'– असे जर घडून न आले, तर परादी चार वाणी अविद्येसहित निस्तरलियानंतरही, त्या ज्ञान व अज्ञान या द्वंद्वात कशा वर्तत राहतात, हे ज्ञानदेव पुढील प्रकरणात सांगणार आहेत.

प्रकरण तिसरे

द्वैतच्छलनिरूपणम् ।

भाग २

ज्ञानाज्ञानभेदकथनम् ।

प्रास्ताविक—

द्वैतच्छलनिरूपणाच्या दुसऱ्या भागाला आता प्रारंभ होत आहे. वाचाऋण म्हणजे काय व त्याचा परिहार कसा घडून येतो, हे मागील भागात सांगितले. वाचेमुळे आत्म्याची झोप लोटली जाते, आत्मा जागृत होतो, सुजाण होतो, ज्ञानवान् होतो, असा जो वाचेचा बोभाटा आहे, तो खोटा आहे. कारण वाचेमुळे येणारा जाग हा 'जे चेणेचि नीद की' असाच असतो. शिवाय परादिका वाचा ह्या मोक्षाच्या उपयोगी आहेत असे जे मानले जाते, तेही बरोबर नाही. कारण मोक्ष हा अविद्येच्या निरासामुळे घडून येतो, वाचेमुळे नाही; अविद्येचा निरास मूक आत्मनिरीक्षणामुळे घडून येत असतो. आणि अविद्येचा निरास होताच, नव्हे तिचा निरास होण्याच्या जरा आधीच, चाऱ्ही वाचांचे कार्य आत्मनिरीक्षणामुळेच संपुष्टात आलेले असते. म्हणून वाचेच्या साह्याने मोक्षाची प्राप्ती होते, असा जो समज आहे, तोही बरोबर नाही.

वाचाऋण म्हणजे शब्दबंध. मनाचे सर्व व्यापार हे शब्दनिर्भरच असतात. शब्दनिर्भर म्हणजे शब्द–प्रतिमा–प्रतीकादी–निर्भर. याचे कारण पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशी जी अविद्या तिचे कार्य शब्दाच्या, चार वाणींच्या माध्यमातूनच प्रवर्तित होत असते. आणि मनोव्यापारांच्या द्वारा मानवी जीवनात ते प्रकट होत राहते. म्हणून आपण अज्ञ आहोत; अविद्येने ग्रस्त व बद्ध आहोत; आपल्याला झालेले व होणारे सर्व ज्ञान हे

यथार्थज्ञान नसून ते वस्तुतः अन्यथा, भ्रमात्मक व सत्यविपर्यासात्मक, असे अज्ञानच असते; अशी साक्ष पटल्याशिवाय शब्दबंधातून व अविद्येच्या मगरमिठीतून आपली सुटका होणे शक्य नाही; म्हणजेच वाचाऋण-मुक्ती शक्य नाही.

शब्दाच्या माध्यमातून सतत प्रवर्तित होत राहणाऱ्या पूर्वपूर्व भ्रमांचे, म्हणजेच अविद्येचे स्वरूप संपूर्णपणे ओळखणे, म्हणजे अविद्येच्या कार्याची क्षणाक्षणाच्या जीवनात प्रत्यक्ष जाणीव होत राहणे. या जाणिवेत अविद्येचे प्रत्यक्ष ज्ञान असते, पण सत्याचा साक्षात्कार नसतो. पण असंग व अति-सावधान आत्मनिरीक्षणाने अविद्येचा साक्षात्कार घडून आल्यानंतर, 'ऐसे करणियावीण। स्वयंभचि जे निवृत्तिपण' ते अंगी बाणू लागते. आणि मग अविद्यात्मक अयथार्थ ज्ञान आणि अविद्यानाशजन्य यथार्थ ज्ञान यांच्यातील भेद स्पष्टपणे जाणवू लागतो. त्यामुळे अन्यथा बोध विलोपून जातो व यथार्थ बोध स्थिरावू लागतो पण हा यथार्थ बोध स्थिरावू लागल्यामुळे तत्त्वज्ञानाच्या रूपाने तो उसळू लागताच, शब्दबंधातून विमुक्त झालेला जीव ज्ञानबंधात अडकून पडतो. आणि मग, मेलेली अविद्या व संपुष्टात आलेल्या तिच्या सहकारी परादी चार वाणी, ह्या नव्या रूपात तत्वज्ञानाचा दिवा लावतात. व त्याच्या प्रकाशाचा विस्तार करण्याचे कार्य करू लागतात. आणि यामुळे 'परी जिती ना मेली। अविद्या हे जाकळी। बंधमोक्षी घाली। बांधोनिया'॥—असा प्रकार घडून येतो.

या प्रकारातून विमुक्त होता यावे यासाठीच 'ज्ञानाज्ञानभेदकथनम्' नामक जुन्या प्रतीतील चौथ्या प्रकरणात (प्रस्तुत रसरहस्याच्या तिसऱ्या प्रकरणातील या दुसऱ्या भागात), अज्ञाननिरासानंतर उदयास येणारे ज्ञान, ही काय वस्तू आहे आणि ज्ञान व निखळ ज्ञानमात्रता यांचे स्वरूप काय, याचे निरूपण ज्ञानदेव आता करीत आहेत.

ज्ञान व अज्ञान

हे जे जग आपल्याला दिसते–भासते, ती एक सिद्ध वस्तू आहे. ती काही आपण निर्मिलेली वस्तू नव्हे. या जगाचे अस्तित्व जे आपल्याला जाणवते,

ते पंचज्ञानेंद्रियांच्या साह्याने. ही ज्ञानेंद्रियेदेखील सिद्ध वस्तूच आहेत. ती आपण निर्माण केलेली नाहीत. म्हणून सिद्धवस्तुरूप ज्ञानेंद्रियांच्या साह्याने सिद्धवस्तुरूप जगाचा जो बोध होतो, तो वस्तुतंत्रात्मक असाच असतो. यात आपल्या इच्छे–अनिच्छेचा वा कर्माकर्माचा कसलाही संबंध नसतो. हा सगळा सिद्धवस्तुव्यवहार असतो. अथवा ज्ञानदेवांच्या भाषेत बोलावयाचे, तर हा वस्तुप्रभेचा चिद्विलास असतो.

पण या सिद्धवस्तुव्यवहारात वा चिद्विलासात अन्यथाबोधात्मक विकृती ज्यामुळे निर्माण होते, त्याला 'सवासनमनोमात्रयोनिरूप ज्ञान' असे सार्थ नाव शारीरक भाष्यात श्री शंकराचार्यांनी दिले आहे. 'सवासन' म्हणजे संस्कारयुक्त, असे जे मन तेच ज्याला 'योनि' म्हणजे कारण असते, असे जे सवासनमनोमात्रयोनिरूप ज्ञान ते वस्तुतंत्रात्मक नसून मिथ्याज्ञान असते.

पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकता म्हणजेच सवासनता. आपले मन हे असे 'सवासन' म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्त असेच असते. आणि म्हणून या अशा सवासन मनाचा इंद्रियांशी संयोग होऊन जे ज्ञान होते, ते मिथ्या वा भ्रमयुक्त असेच असते. पण हे मिथ्याज्ञानच यथार्थज्ञान आहे असे वाटत असते. हे असे वाटणे व वाटण्याच्या आधारावरच जीवन जगत राहणे, हीच अविद्याग्रस्तता.

आपल्याला ज्ञान होते म्हणजे काय होते ? 'हे पुस्तक आहे' असे ज्ञान आपल्याला झाले, यात काय झाले ? डोळ्यांनी पुस्तक दिसले, म्हणजे पुस्तकाचे रूप दिसले. दिसल्यानंतर दुसऱ्याच क्षणी हे पुस्तक आहे असे आपल्याला कळले. पुस्तक हा या ज्ञानाचा 'विषय' झाला. आणि आपण अथवा आपले ज्ञान हे 'विषयी' झाले.

ज्ञानदृष्टया अथवा प्रतीतिदृष्टया विश्वातील सर्व पदार्थ हे विषय व विषयी या दोनच पदार्थात समाविष्ट होतात. हे दोन पदार्थ म्हणजे आत्मा व अनात्मा. आत्मा म्हणजे आपण 'विषयी'; व आपल्या ज्ञानाचे जे जे 'विषय' ते सर्व अनात्म पदार्थ. पंचज्ञानेंद्रियांनी ज्यांचे ज्ञान होते, ते सर्व अनात्म पदार्थच मानले जातात. अनात्म पदार्थ म्हणजे अहंभिन्न पदार्थ.

आपल्या आत्म्याचे वा अहंचे जे ज्ञान आपल्याला होते, ते इंद्रियांनी होत नाही. डोळे मिटले, नाक कान बंद केले, तोंड मिटले आणि स्वतःला आपण खोलीत, पूर्ण काळोखात बंद करून घेतले, तरी आपल्या अस्तित्वाचे ज्ञान आपल्याला होईलच. म्हणून आत्मा वा अहं हा इंद्रियांचा अविषय आहे. आत्म्याचे ज्ञान आत्म्यानेच होते. म्हणजे आत्मा हा स्वयंप्रकाशी आहे, स्वसंवेद्य आहे.

पण हे आपल्याला कळत नाही. कळले तरी वळत नाही. आणि कळले वळले तरी त्यातच एकसारखे अवस्थित होऊन राहणे आपल्याला आवडत नाही. म्हणून अहं आणि इदं, मी आणि जग, अशी भेदात्मक प्रतीती आपल्याला येत असते. व तीच आपल्याला बरी वाटते. पण भेद असला, तरी विरोध असलाच पाहिजे असे नाही. घोडा व गाय हे भिन्नभिन्न पदार्थ आहेत. पण त्यांच्यात विरोध नसतो. विश्वातील सर्व पदार्थ एकमेकांपासून भिन्न भासले, तरी त्यामुळे केवळ वैचित्र्याचाच बोध व्हावा; केवळ ते भिन्नभिन्न आहेत, एवढ्याच कारणासाठी त्यांच्यात परस्पर-विरोध असलाच पाहिजे असे नाही. म्हणून भिन्नता हे विरोधाचे कारण नव्हे.

पण जेव्हा भिन्नतेबरोबर विरोधही भासू लागतो, तेव्हा कोणती ना कोणती विकृती आड येत असली पाहिजे, असेच मानावे लागते. ही विकृतीच वस्तुतंत्रात्मक बोधाचे अन्यथाबोधात वा भ्रमात्मक बोधात रूपांतर घडवून आणते. ही विकृती म्हणजे 'सवासन–मनोमात्र–योनिरूप' असे ज्ञान. ही विकृती का ? तर सवासन मन हे पंचज्ञानेंद्रियांनी होणाऱ्या वस्तुतंत्रात्मक बोधाला अनुकूल वा प्रतिकूल अशा द्विविध रूपात विभागूनच ग्रहण करते म्हणून. पण मन निर्वासन झाले व त्यामुळे ते स्तब्ध व निर्विचार झाले, तर आत्मवस्तू व आत्मभिन्न वस्तू यांच्यातील प्राकृतिक संबंध जसा मूलतः, वस्तुतः असेल तसाच तो भासेल. हे असे, जे जसे असेल तसेच ते भासणे, वस्तूने आपले वस्तुत्वच भासविणे, यालाच 'ज्ञान हे वस्तुतंत्रात्मक आहे' असे वेदांतशास्त्रीय परिभाषेत म्हणतात.

ज्यांच्याविषयी आपल्या अंतःकरणात कसलीही वासना नसते, त्या सर्व पदार्थांचे जे ज्ञान आपल्याला होते ते मूलतः वस्तुतंत्रात्मकच असते. ते

पुरुषतंत्रात्मक वा मानवाधीन, सवासनमनाधीन असे नसते. कर्म हेच केवळ पुरुषतंत्रात्मक असते. करणे, न करणे वा भलतेच काहीतरी करणे, म्हणजेच कर्तुं, अकर्तुं, अन्यथा कर्तुं, हेच पुरुषतंत्रात्मक असते. म्हणजे ते पुरुषाच्या इच्छेअनिच्छेवर अवलंबून असते. पण ज्ञानाचे तसे नसते. ज्ञानेंद्रियांनी ज्ञान हे होणारच. डोळे उघडे असले की, पदार्थांचे रूप हे दिसणारच. गंध वातावरणात दरवळत असला, तर घ्राणेंद्रियाच्या साह्याने तो आपल्याला कळणारच. खाद्य पदार्थ तोंडात टाकला की, त्याचा भलाबुरा स्वाद रसनेमुळे मिळणारच. यात आपल्या इच्छे-अनिच्छेचा काहीच प्रश्न नसतो. म्हणून प्राकृतिक पंच ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारा जे ज्ञान होते, ती प्रकृतिसिद्ध म्हणजे वस्तुतंत्रात्मक अशीच घटना असते.

आपल्याला आपल्या केवळ अस्तित्वाचे जे ज्ञान होते, तेही वस्तुतंत्रात्मकच असते. पण तसे ते आपल्याला भासत नाही. शिवाय, हे ज्ञान इंद्रियजन्य नसते, हे वर सांगितलेच आहे. पण आत्मा अथवा 'मी' ही काय वस्तू आहे, असा प्रश्न उभा राहताच, वेगवेगळे लोक त्याची वेगवेगळी उत्तरे देतात. (१) चैतन्यविशिष्ट असा देह म्हणजेच आत्मा; (२) चेतन अशी इंद्रिये म्हणजेच आत्मा; (३) मन म्हणजेच आत्मा; (४) क्षणिक विज्ञान म्हणजेच आत्मा; (५) शून्य म्हणजेच आत्मा; (६) देहादिकांहून वेगळा, संसारी, कर्ता, भोक्ता असा जो तो आत्मा; (७) जो केवळ भोक्ता तोच आत्मा; (८) देहादिकांहून भिन्न, सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान ईश्वराहून भिन्न, असा जो तो आत्मा; —अशी वैदिक व बौद्ध दर्शनकारांची आत्म्याबाबत वेगवेगळी मते आहेत. यात आधुनिक विज्ञानाचे, आत्मा म्हणजे एक प्रश्नचिन्ह, हे मत मिळविले म्हणजे आत्मवस्तुविषयक मानवांची सर्व विविध ज्ञानवानता या नऊ प्रकारात समाविष्ट होते.

याचा अर्थ असा की, आत्मा अथवा 'मी' या वस्तूबद्दल वेगवेगळे लोक वेगवेगळ्या प्रकारे ज्ञानवान् असतात. शारीरक भाष्यात श्रीशंकराचार्य म्हणतात की, युक्ती, वाक्य, युक्त्याभास व वाक्याभास, यांचा हे सर्व लोक आश्रय करीत असल्यामुळे ते आत्म्याविषयी परस्परविरुद्ध ज्ञानवान् झालेले असतात. विवेकवैराग्यादी साधनसंपत्तीने युक्त अशी

विशुद्ध ब्रह्मजिज्ञासा वा सत्यजिज्ञासा वा आत्मजिज्ञासा अंतःकरणात उद्भवली असेल, आणि आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने आत्मवस्तूचे जे यथायोग्य श्रवण–मनन–निदिध्यासन करतील, त्यांनाच पुरुषबुद्धिनिरपेक्ष म्हणजे अहंबुद्धिनिरपेक्ष, म्हणजे पुरुष तंत्रात्मक वा अहंतंत्रात्मक जे जे त्याहून सर्वस्वी भिन्न, अशा आत्मवस्तूचा वस्तुतंत्रात्मक असा साक्षात्कार होईल.

हा असा साक्षात्कार न होण्याचे कारण अहं–इदं, विषय–विषयी यांचा परस्परांवर होणारा तादात्म्याध्यास व संसर्गाध्यास, हे आहे. आपण जरा असंगवृत्तीने आत्मनिरीक्षण केले, तर आपल्याला हे कळून येते की, आपण आपल्या देहेंद्रियमनबुद्धीशी अनेकविध प्रकारे वारंवार तादात्म्य पावत असतो. त्यामुळेच आत्मा व अनात्मा यांचा व यांच्या धर्मांचा एकमेकांवर आरोप होत राहतो. यालाच परस्पराध्यास म्हणतात. हा अध्यास सत्यानृतमिथुनयुक्त असाच असतो. हे सत्यानृतमिथुन पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कारांनी युक्त असेच असते. हेच आपल्या अविद्याग्रस्ततेचे कारण असते. ही अविद्या 'सवासनमनोमात्रयोनिरूप' अशी असते. यामुळे, 'सवासन' म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्त असे जे मन, तेच ज्या ज्ञानाचे कारण होते ते ज्ञान वस्तुतंत्रात्मक न राहता भ्रमात्मक होते.

भ्रमात्मक का ? तर सवासन म्हणून. आपण जन्मतःच सवासन असतो, संस्कारयुक्त असतो. वासना वा पूर्वपूर्वसंस्कारयुक्तता हीच आपल्या संसारी जीवनाचे संचालन करीत असते. ही वासना आवड–नावड–निवड अशा त्रिविध वृत्तीतून प्रकट होत असते. जो आपले आत्मनिरीक्षण करील त्याला हे कळून येईल की, आपले जीवन म्हणजे आपली आवड, नावड व निवड, यांनी रंगविलेल्या व एकामेकात गुंतागुंत होऊन बसलेल्या घटनांची श्रेणी, यांच्याहून निराळे नसते. जे आवडते ते करणे; जे आवडत नाही त्याचा त्याग करणे; आणि आवड व नावड यांची तुलना करून जे कमीत कमी नावडीचे व त्यातल्यात्यात जास्तीतजास्त आवडीच्या जवळपास येणारे असेल त्याची निवड करणे; अशा त्रिविध वृत्तींच्या गुंतागुंतीमुळे जे घडून येते, ते आपले जीवपण.

पण हे सवासन जीवपण यथार्थ ज्ञानावर आधारलेले नसून, वासना वा तज्जन्य कामनापूर्तीसाठी केलेले कर्म, यावरच आधारलेले असते. यामुळे निसर्गसिद्ध आत्मानात्म वस्तूवर आपल्या आवडीचे, नावडीचे व निवडीचे आरोप आपण करीत असतो. म्हणून आत्मानात्मवस्तुविषयक असे आपले ज्ञान हे वस्तुतंत्रात्मक न राहता ते 'सवासनमनोमात्र-योनिरूप' म्हणजेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असेच होत राहते.

आपल्या सामान्य जीवपणाची वस्तुस्थिती ही अशी असल्यामुळे आपण आयुष्यभर भ्रमात्मक ज्ञानात, म्हणजे अज्ञानात वा अविद्येतच वावरत असतो. पण आपण अज्ञ आहोत, अविद्याग्रस्त आहोत, पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांच्या बंदिवासातच वावरत आहोत, याची आपल्याला जाणीव नसते. उलट आपल्याला जे जे वाटते, ते ते यथार्थज्ञानच आहे, असे गृहीत धरून आपण आपली संसारयात्रा चालवीत असतो. **असते** अज्ञान पण **वाटते** ज्ञान, अशी जी आपल्या जीवपणाची अवस्था, तीच अविद्याग्रस्तता.

आता, जीवपणाचे भवे भोगताभोगता काही विशेष अनुभव आल्या-मुळे आपण जेव्हा आपल्याला आवरतो, सावरून घेतो, व हे सर्व काय आहे ? कशासाठी घडत आहे ? आपल्या जीवनाला काही अर्थ आहे का ? असल्यास तो कोणता ? असे प्रश्न जेव्हा आत्यंतिक गांभीर्याने आपल्यासमोर उभे राहतात, तेव्हाच आपण सत्य वा यथार्थ ज्ञान म्हणजे काय, याचा शोध घेऊ लागतो. असा शोध नेटाने चालविला व तो असंग, अतिसावधान अशा आत्मनिरीक्षणात परिणत झाला, तर मग अविद्येचा व तिच्या अतितरल, अतिसूक्ष्म, अतिवंचनात्मक अशा किमयागिरीचा आपल्याला साक्षात्कार घडतो. आपल्याला क्षणोक्षणी येत राहणाऱ्या अनुभवातील सत्यांश कोणता व अनृतांश कोणता, हे विवेकशील, असंग सावधानतेने ओळखता येणे; आणि अशी ओळख पटताच, त्या प्रतीतीच्या प्रकाश-प्रभावानेच अनृताचा निरास होऊन, मन शांत व अखंड सत्याभि-मुखतेतच विकल्पनशून्य असे होऊन राहणे, हीच अविद्येच्या साक्षात्काराची परिणती असते. अविद्येचा असा साक्षात्कार घडल्याशिवाय सत्यसाक्षात्कार सर्वथैव असंभव असतो.

अविद्येचा साक्षात्कार घडला म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा आवेग शिथिल होतो, मंदावतो व सरतेशेवटी शून्यातच विराम पावतो. अशा शून्यावस्थेत, 'नाहीपणात' ज्यांना निर्वासन होऊन राहता येते, त्यांनाच अविद्यानाशाने पण स्वयंभूपणे उदयास येणारे यथार्थ ज्ञान म्हणजे काय, याची साक्ष पटते. सामान्यतः वेदान्तशास्त्रग्रंथात यथार्थज्ञानापर्यंत जिज्ञासूला आणून सोडणे, एवढीच करामत असते. हिचे महत्त्वही अपार आहे यात शंकाच नाही पण ज्ञानदेवांची अनुभूति ही याच्याही पुढे मजल मारणारी आहे. ते म्हणतात,

" तेवी अविद्येसवे । चौघी वेचती जीवे ।
तत्वज्ञानाचेनि नावे । उठतीच या ।।
हा तत्वज्ञान दिवा । मरोनि इही लावावा ।
तरी हाही शीण लेवा । बोधरूपेची ।। "

—असे सांगून, गेल्या प्रकरणात वाचाऋण अथवा शब्दबंध हा अविद्यानाशाबरोबर संपुष्टात आला, तरी त्यानंतर ज्ञानबंध कसा उदयास येतो, याचे निरूपण ज्ञानदेवांनी केले आहे.

" जिती अविद्याऐसी । अन्यथाबोधाते गिवसी ।
तेचि यथार्थबोधेसि । निमालीनी उठी ।।
परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।। "

—असे सांगून, ज्ञान हा बंध कसा आहे, त्याचे निरूपण त्यांनी तिसऱ्या प्रकरणाच्या उत्तरार्धात केले आहे. आणि हा ज्ञानबंध व तज्जन्य वाचा-ऋणशेष, यांच्या पाशातून 'पाया पडून' आपण मुक्ती कशी मिळवली, हे सांगितले आहे. पण अशी मुक्ती प्राप्त न झाली तर ? —

" म्हणोनि परा पश्यन्ती । मध्यमा हन भारती ।
या निस्तरलीया लागती । ज्ञानी अज्ञानीचि ।। "

असे सांगून, त्यांनी मागील प्रकरणाच्या शेवटच्या ओवीत, या चौथ्या प्रकरणाचे सूतोवाच करून ठेवले. आता या प्रकरणात, ज्ञान व अज्ञान या

द्वंद्वाचे स्वरूप कसे आहे, व या द्वंद्वजन्य द्वैतच्छलाच्या भुलावणीतून मुक्त होणे म्हणजे काय, याचे निरूपण ज्ञानदेव करीत आहेत.

* * *

ओव्या—

आता अज्ञानाचेनि मारे । ज्ञान अभेदे वावरे ।
नीद साधूनि जागरे । नांदिजे जेवी ॥१॥
का दर्पणाचा निघाला । ऐक्यबोधु पहिला ।
मुख भोगी आपुला । आपणचि ॥२॥
ज्ञान जिया तिया परी । जगी आत्मैक्य करी ।
तै सुरिया खोचे सुरी । तैसे झाले ॥३॥
लावी आत ठाउनी कोपट । तो साधी आपणया सकट ।
का बांधलिया चोरट । मोटेमाजी ॥४॥
आगी पोतासाचेनि मिसे । आपणपे जाळिले जैसे ।
ज्ञाना अज्ञाननाशे । तैसे झाले ॥५॥

* * *

अर्थ—

निद्रा आपले कार्य साधून, जागृतीशी एकरूप होऊन, तिच्यातच गुण्यागोविंदाने नांदू लागते, तद्वत् अज्ञान मेल्यागत होऊन ज्ञानात संचरते व त्यामुळे ज्ञान हे आपल्या विषयाशी अभेदरूपाने वावरू लागते. ॥१॥

आरशात दिसणारे आपले मुख पाहून बिंब–प्रतिबिंबाचा ऐक्यात्मक बोध प्रथम पाहणाऱ्याला होतो. आणि मग आरसा समोर नसला, तरी पाहणारा आपल्या मुखरूपाचा भोग स्मृतिरूपाने भोगीत राहतो. ॥२॥

तद्वत् ज्ञान हे, आपला विषय जे जग व संसारी जीवन, त्यांच्याशी आत्मैक्य करून वावरते. पण ज्ञानामुळे ही आत्मैक्यात्मक, अभेदात्मक प्रतीती प्राप्त होते, असे म्हणणे म्हणजे सुरी ही आपल्यालाच भोसकू शकते, असे म्हणण्यासारखे आहे. ॥३॥

आतून कडीकुलुप लावून आपल्या झोपडीतच आपल्याला कोंडून घेणारा जसा आपणच पेटविलेल्या आगीमुळे आपल्या झोपडीसहित व स्वतःच्या जीवपणासकट नाहीसा होतो; अथवा चोरून आणलेला मुद्देमाल कशात तरी बांधून चोर जसा कोणाला सापडू नये म्हणून मोटेत स्वतःला लपवून बसतो आणि मग मोटेसहित व चोरीच्या मुद्देमालासहित पकडला जातो; ॥४॥

अथवा मशालीच्या चिंध्या जाळून नष्ट करण्यासाठी अग्नि जसा त्या चिंध्या जाळून भस्म करता करता, स्वतःच जळून त्या चिंध्यांसहित नाहीसा होतो; तद्वत् अज्ञानाचा नाश होताच ज्ञानदेखील विलोपून जाते. ॥५॥

* * *

रसरहस्य

ज्ञान म्हणताच कशाचे ज्ञान असा प्रश्न उद्भवतो. याचा अर्थ असा की ज्ञानाला विषय लागतो. ज्ञान हे सविषयकच असते. कोणत्याही पदार्थाचे ज्ञान होताच, ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान अशी त्रिपुटी आकारास येते. या त्रिपुटीत ज्ञाता व ज्ञेय यांच्यात भेद असतो. या त्रिपुटीत ज्ञेय हा ज्ञानाचा विषय असतो. आणि या ज्ञेयाचे जे ज्ञान होते, ते त्याच्या काही गुणधर्मांचेच ज्ञान असते. ज्ञेयाचे संपूर्ण यथार्थज्ञान या त्रिपुटीत नसते. त्याचे केवळ अंशात्मकच ज्ञान असते आणि हे ज्ञान ज्ञात्याच्या अंतःकरणातच राहत असले, तरी मी आणि माझे ज्ञान असा भेद ज्ञात्याला जाणवतच असतो. म्हणून या त्रिपुटीतील प्रत्येक पदार्थ एकमेकाहून भिन्न असाच भासत असतो, आणि म्हणून ही भेदात्मक प्रतीति असते.

ही भेदात्मक प्रतीती 'सवासनमनोमात्रयोनिरूप' अशीच असते. ही सवासनता म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्तता, आत्मनिरीक्षणामुळे संपुष्टात आली, तर काय होईल ? संस्कारयुक्ततेचा म्हणजेच अविद्येचा पडदा दूर होईल. विषय–विषयी यांच्या संबंधातील परस्पराध्यास संपुष्टात येईल. आणि ज्ञेय जसे वस्तुतः असेल, तसेच ते दिसेल. असे होणे हाच

यथार्थबोध. या अशा बोधात त्रिपुटी विलीन होईल. ही मताची वा वादाची वस्तू नसून, साक्षात अनुभूतीची वस्तू आहे.

अशा रीतीने भेदात्मक त्रिपुटी यथार्थबोधात विलीन होताच, 'ज्ञान अभेदे वावरे,' असे रूप बोधाला प्राप्त होते. हाच सत्यसाक्षात्कार, हीच आत्मानुभूती वा ब्रह्मानुभूती, असा एक समज रूढ होऊन बसला आहे. पण ज्ञानदेवांची अमृतमय अनुभूती याहून विलक्षण आहे. ती इतकी सूक्ष्म व तरल आहे की, आपली असंग सावधानता यत्किंचित् जरी विचलित झाली तरी ती आपल्या आकलनात येणार नाही. ती आपल्या आकलनात यावी या हेतूनेच ज्ञानदेवांनी एक उत्कृष्ट दृष्टांत दिला आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, 'सवासनमनोमात्रयोनिरूप' असे अज्ञान नाहीसे झाल्यानंतर जो यथार्थबोध उदय पावतो, तो कसा असतो ? तर निद्रा संपून तिने जागृतीत संचार करावा व अशा सुप्त-गुप्त रीतीने जागृतीतच ती नांदू लागावी, असा हा प्रकार असतो.

वाचाऋणाच्या बाबतीतही ज्ञानदेवांनी थेट हाच दृष्टांत दिला आहे.

" ययाचेनि बोभाटे । आत्मयाची झोप लोटे ।
पूर्ण तऱ्ही ऋण न फिटे । जे चेणेचि नीद की ॥ "

असे त्यांनी तिसऱ्या प्रकरणाच्या पहिल्याच ओवीत म्हटले आहे. वाचाऋण संपुष्टात आल्याचा भास हा जसा निद्रा संपून ती जागृतीत विलीन झाल्यामुळे उत्पन्न होतो; पण वस्तुतः ही जागृती 'जे चेणेचि नीद की' अशीच असते; तद्वत् अज्ञान नाहीसे होऊन ज्ञान आपल्या जगद्रूप विषयाशी अभेदाने वावरू लागताच, भेदप्रतीती कायमची गेली असे जे वाटू लागते, ते जागृतीतच निद्रेने दडी देऊन बसावे व तेथेच नांदावे, अशाच स्वरूपाचे असते.

आणखी काही दृष्टांत देऊन ज्ञानदेव ही वस्तुस्थिती अधिक स्पष्ट करतात. आरशात आपण आपले मुख पाहावे. यात बिंब व प्रतिबिंब ही द्रष्टा व दृश्य या नात्याने दोन भासत असली, तरी ती वस्तुतः एकरूपच असतात. जे बिंबात असते, तेच प्रतिबिंबात दिसते. म्हणून हा ऐक्यबोधच असतो. ही झाली पहिली पायरी. आता आरसा बाजूला सारला गेला, तर

काय होईल ? प्रतिबिंब दिसेनासे होईल. द्रष्टा व दृश्य असे दोन स्पष्ट दिसणारे पदार्थ विलोपून जातील. तरीपण आपले मुख कसे आहे याची, आरशातील प्रतिबिंब पूर्वी पाहिलेले असल्यामुळे स्मृती राहील; व त्यामुळे आपल्या मुखरूपाचा भोग भोगीत राहणे आपल्याला शक्य होईल. हा आरशावाचून होणारा ऐक्यबोध होईल. ज्ञान वा यथार्थबोध अभेदाने वावरतो तो असा.

पण ज्ञेयरूप जगाशी आत्मैक्य साधून देण्याला येथे यथार्थज्ञान कारण झाले असे म्हणणे, म्हणजे सुरी आपल्या स्वतःलाच भोसकू शकते, असे म्हणण्यासारखेच आहे. हे जसे अशक्य तद्वत् 'मी' अथवा आत्मा आणि आत्म्याला ज्ञेयरूपाने भासणारे जग, यांच्यात यथार्थज्ञानामुळे ऐक्य निर्माण होणे हेही अशक्य.

असे का ? तर हे ज्ञान म्हणजे जणू एक गवताची झोपडी. यात ज्ञाता आपल्याला कोंडून घेतो. आणि यथार्थज्ञानाचा अग्नी पेटवून त्याचा उपभोग घेऊ लागतो. पण असे करू लागताच त्या झोपडीलाच आग लागते व त्यामुळे ज्ञात्यासकट ती झोपडी, ते यथार्थज्ञान, ते अभेदाने वावरणे, हे सर्व जळून खाक होते !

अथवा हे यथार्थज्ञान म्हणजे जणु चोरीचा माल. ज्ञाता हा माल आपल्याच बोधात बांधून घेतो व कोणाला दिसू नये म्हणून एका मोटेत आपल्याला कोंडून घेतो. पण यामुळे तो मोटेच्या मालकाच्या हाती मुद्दे-मालासह सापडला जातो. हा मालक म्हणजे सर्व प्रकारच्या ज्ञानाची, वैचित्र्यपूर्ण अशा समग्र विश्वाची जननी जी निखळ स्फूर्तिमात्रता ती. तिची नजर चुकवून यथार्थज्ञान, चोरीने प्राप्त करून घेणारा ज्ञाता अखेरीस मुद्देमालासह तिच्या हाती सापडला जातो.

अथवा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशा अज्ञानाच्या चिंध्या बांधून तयार झालेली अविद्येची मशाल यथार्थ ज्ञानाच्या अग्नीने जाळून भस्म करू पाहणाऱ्या ज्ञात्याच्या नशिबी अखेरीस जे येते ते हे की, अविद्येची मशाल जळून खाक होताच यथार्थज्ञानाची ज्योतही तिच्या खाक होण्या-बरोबरच विझून जाते.

हे असे आहे म्हणून, ज्ञानदेवांनी तिसऱ्या प्रकरणाच्या २४ व्या ओवीत म्हटल्याप्रमाणे, ज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होतो; सर्व संसारबंधविनिर्मुक्तिरूप सत्यसाक्षात्कार यथार्थज्ञानाने होतो; पण तो कसा व केव्हा? तर ते 'ज्ञान स्वये बुडे' तेव्हा. ते ज्ञान अविद्येच्या मशालीला जाळून भस्म करता करता स्वतःचीही ज्योत मालवून टाकते तेव्हा. "ज्ञाने मोक्षु घडे । ते निमालेनी ।"!

यथार्थज्ञानाचाही दीप अशा रीतीने मालविला जात असेल, तर मग यानंतर उरणार तरी काय?—याचे उत्तर पुढील ओव्यांत ज्ञानदेव देत आहेत.

* * *

ओव्या—

अज्ञानाचा टेका । नसताहि ज्ञान अधिका ।
फाके जव उफका । आपुला पडे ॥ ६ ॥
दशाहि ते निमालिया । येणे जे उवाया ।
ते केवळ नाशावया । दीपाचे परी ॥ ७ ॥
उठणे की पडणे । कुचभाराचे कोण जाणे ।
की फाकणे की सुकणे । जाउळाचे ॥ ८ ॥
तरंगाचे रूपा येणे । तयाचि नाम निमणे ।
का विजूचे उदैजणे । तोचि अस्तु ॥ ९ ॥
तैसे पिऊनि अज्ञान । तववरी वाढे ज्ञान ।
जव आपुले निधन । निःशेष साधे ॥ १० ॥

अर्थ—

अज्ञानाचा टेका नसला, तर ज्ञान अधिकाधिक फाकू लागते, विस्तारू लागते; आणि इतके विस्तारते की, त्या विस्तारातच ते नष्ट होऊन जाते, कायमचे विलोपून जाते. ॥ ६ ॥

दिव्याची वात विझण्यापूर्वी मोठ्या झोताने प्रकाशते. हे मोठेपण त्या वातीबरोबरच दीपाचाही नाश घडवून आणण्यासाठीच असते. ॥ ७ ॥

नवयौवनातील युवतीचे स्तन उन्नत केव्हा होतात व अवनत केव्हा होतात, हे कोण जाणू शकतो ? जाईच्या कळचा उमलून विकास केव्हा पावतात व केव्हा त्यांच्या सुकण्याला आरंभ होतो, हे कोण सांगू शकणार ? ॥ ८ ॥

जलावरील तरंग रूपाला येतो तोच त्याचे ते रूपाला येणेच त्याचे विलोपून जाणे असते. अथवा विजेचे चमकणे हेच तिचे अस्तंगत होणे असते. ॥ ९ ॥

त्याचप्रमाणे अज्ञानाला पिऊन टाकून ज्ञान वाढू लागते न लागते तोच ते आपले मरण निःशेष साधून घेते, ते नामशेष होते. ॥ १० ॥

*   *   *

रसरहस्य

निद्रेचा टेका असल्याशिवाय स्वप्न व जागृती जशी अशक्य, तद्वत् अज्ञानाचा टेका असल्याशिवाय ज्ञान व तत्वज्ञान अशक्य. ज्ञानदेव म्हणतात, अज्ञानाचा हा टेका नसला, तर ज्ञान, तत्वज्ञान वा यथार्थ ज्ञान इतके विस्तारते, की आपले मरण ओढवून घेतल्याशिवाय त्या विस्ताराची पूर्तीच होत नाही.

ज्ञानदेवांच्या या अनुभूतीची आधुनिक वैज्ञानिकांच्या प्रयोगप्रधान अनुभूतीशी तुलना केल्यास या ओवीवर एक नवा प्रकाश पडतो. जड पदार्थाचे, परमाणुसंघाताचे, पृथक्करण करता करता, सर्व जड पदार्थांच्या मुळाशी असलेल्या विद्युत्–अणूपर्यंत पदार्थवैज्ञानिक पोचले. हा अणु भरीव नसून पोकळ असतो, असे त्यांना आढळून आले. गर्भात प्रोटॉन नामक धन अणु व त्याच्या केंद्रापासून काही अंतरावरून त्याच्याभोवती भ्रमण करणारा इलेक्ट्रॉन नामक सूक्ष्म अणु, अशी अणूची व्यवस्था त्यांना आढळून आली. पुढे या अणूचा गर्भ फोडून पाहण्याची युक्ती गवसताच, तो त्यांनी फोडला. अणूचा गर्भ फुटताच त्याचे किरणतरंगात रूपांतर घडून येते व अतिसंकुचित जागेत वावरणाऱ्या अणूचे अणुत्व नष्ट होऊन नित्यवर्तमान वैश्विक लहरीत, त्याचे कधीही न ओळखता येण्यासारखे रूपांतर घडून

येते. अतिसंकुचित इलेक्ट्रॉन गेला, त्याहून किंचित् मोठासा प्रोटॉन गेला; आणि कधीही न ओळखता येणाऱ्या विश्वात्मक तरंगतेत तो अणु कायमचा विर्सजित ाला.

अज्ञान व ज्ञान यांचेही अशाचसारखे काहीसे घडून येते, असे ज्ञानदेवांच्या या ओवीत प्रकट झालेल्या अनुभूतीवरून दिसून येते. आपले सामान्य जीवन अज्ञानाच्या टेक्यावरच वावरत असते. स्थल, काल, कर्म, नामरूप, परिस्थिती, वातावरण, विविध प्रकारचे ऋणानुबंध इत्यादींच्या अतिसंकुचित रिंगणात आपले जीवपण 'जीवपणाचे भवे' भोगीत राहते. हे असे अतिसंकुचित रिंगण म्हणजेच अज्ञानाचा टेका. आणि मग काही अत्युत्कट, अनाकलनीय, अतर्क्य, गूढ अशा अनुभवांच्या दाहकतेमुळे आपले जीवपण जेव्हा दुभंगू लागते, तेव्हा ज्ञान आणि अज्ञान यांचा म्हणजे सत्यानृतमिथुनाचा ते ठाव घेऊ लागते.

ज्ञानदेव म्हणतात, अशा रीतीने जीवपण जेव्हा आपल्यातीलच अवशिष्ट, एकलत्वात्मक चैतन्याच्या बळावर, जीवनाच्या मुळाशी असलेल्या वैश्विक चैतन्याचा धावा करू लागते, तेव्हा त्याला एकाएकी अकस्मात् एक अद्भुत असा 'उपायवनवसंतु' गवसतो. त्याला वैश्विक चैतन्याचा साक्षात्कार घडतो. पण हा साक्षात्कार घडताच त्याला जे यथार्थज्ञान प्राप्त होते, त्याच्या आस्वादातच जर तो रेंगाळत राहिला, तर तत्वज्ञानाची एक ऊर्मी उसळते. ती विश्वव्यापक वा जीवनव्यापक अशा तत्वज्ञानाला साकारता आणू पाहते. ही साकारता आणण्यासाठी त्या ज्ञानी जीवाला पुन्हा अज्ञानाचा, अविद्येचाच टेका घ्यावा लागतो. आणि हा टेका घेताच अविद्येच्या सहकारी अशा ज्या परादी चार वाणी त्यांचाही आश्रय त्याला करावा लागतो. आणि असे झाले म्हणजे, "परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी । बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।।"–असा प्रकार घडून येतो !

ज्ञानदेव म्हणतात, चिदानंदमय सत्याची किमयाच अशी काही अद्भुत आहे की यथार्थ ज्ञानावरदेखील ती जीवाला विसावू देत नाही. विसावण्याची इच्छा उद्भवणे म्हणजेच अज्ञानाचा टेका घेणे. हे जेव्हा

स्पष्टपणे लक्षात येते, तेव्हा जीव आपले जीवपण एका अमर्याद विमुक्तीत झोकून देतो. असे होताच अज्ञानाचा टेका नष्ट होतो. आणि त्याबरोबरच, विझण्यापूर्वी दिव्याची ज्योत मोठी व्हावी, त्याप्रमाणे अज्ञानाचा टेका न उरलेले ज्ञान इतके विस्तारते की, त्या विस्ताराच्या अमर्यादपणातच ते विलोपून जाते !

* * *

' तरंगाचे रूपा येणे '

आता काल आणि कालातीतता, यांचा खेळ सुरू होतो. अपार, अमर्याद, चित्सागरावर स्वयंभूपणेच, स्वयंस्फूर्ततेनेच, तरंग उठतो. काही तरी उद्भवले, जन्मास आले, निराकारातून साकारात आले, असा भास होतो. पण असा भास होतो न होतो तोच, तो उद्भवल्यागत वाटलेला तरंग विलोपून जातो ! वीज लकाकते. सारे विश्व त्या प्रकाशझोताने उजळले जाते. पण त्या उजळण्यातच ते निमिषमात्र झळकून अस्तंगत होऊन जाते !

अज्ञानाच्या टेक्यावर लहरणारे हे समग्र विश्व म्हणजे वस्तुप्रभेची एक निमिषमात्र झळाळी आहे. त्या अज्ञानाच्या टेक्यावर आंदोलणारे हे विराट् विश्व, ज्ञानाची वीज झळाळताच संपूर्णत्वाने भासते. पण भासते न भासते तोच तो अज्ञानाचा टेका, त्यावर उभे झालेले हे गमनशील जगत् आणि या उभयतांचे दर्शन घडविणारे ते यथार्थ ज्ञान, या तिघांचाही निमिषमात्र चमकलेल्या व लागलीच अस्तंगत झालेल्या विजेप्रमाणे लोप घडून येतो !

आपले जीवन हे जुईच्या सुकुमार कळीसारखे विश्ववेलीवर विकासू लागते. नवयुवतीच्या स्तनासारखे ते उन्नत होऊ लागते. म्हणून आपण आपल्या जीवनाला जन्म, विकास व मरण आहे, असे मानतो. पण वस्तुस्थिती काय आहे ? वस्तुस्थिती ही आहे की, जुईची कळी उमलणे हेच तिचे कोमेजून जाणे असते. जीवनाच्या विश्ववेलीवर असंख्य कलिका येतात, उमलतात, कोमेजून जातात. आणि पुन्हा येतात, पुन्हा उमलतात व

पुन्हा कोमेजून जातात. उत्पत्ति-स्थिति-लयाची ही आवर्तने म्हणजे एक सात्यतशील व स्थल-काल-नियतिबद्ध असा क्रम आहे, असे आपण मानतो. पण वस्तुस्थिती अशी असते की, आदि-मध्य-अंत, मूल-मध्य-अग्र, हा केवळ एक निमिषमात्र वीज लकाकण्यासारखा प्रकार असतो. तरंग येणे हेच त्याचे निमणे असते. वीज चमकणे हेच तिचे अस्तंगत होणे असते. वस्तु-प्रभेची ही किमया स्थल-काल-नियतिबद्ध अशी भासणे, हाच अज्ञानाचा टेका. हा टेका म्हणजे एक निमिषमात्र आभास आहे हे जेव्हा आकळते, तेव्हा हे आकळणे-रूप ज्ञान एकाएकी विश्वव्यापक होते आणि वस्तुप्रभेच्या अमर्यादपणात ते विलोपून जाते !

* * *

ओव्या—

जैसे कल्पांतीचे भरिते । स्थळा जळा दोहीते ।
बुडविल्या अरौते । राहोचि नेणे ॥ ११ ॥
की विश्वाहि वेगळ । वाढे जे सूर्यमंडळ ।
तै तेज तम निखळ । तेचि होय ॥ १२ ॥
नाना नीद मारोनी । आपण पे हिरोनि ।
जागणे ठाके होवोनि । जागणेचि ॥ १३ ॥
तैसे अज्ञान आटोनीया । ज्ञान येते उवाया ।
ज्ञानाज्ञान गिळूनिया । ज्ञानचि होय ॥ १४ ॥
ते वेळी पुनिवा भरे । ना अवसा सरे ।
ते चंद्रीचि उरे । सतरावी जैसी ॥ १५ ॥
का तेजांतरे नाटोपे । कोण्हे तये न वासिपे ।
ते उपमेचे जाउपे । सूर्यचि होय ॥ १६ ॥
म्हणोनि ज्ञाने उजळे । का अज्ञाने रुळे ।
तैसे नव्हे निर्वाळे । ज्ञानमात्र जे ॥ १७ ॥

अर्थ—

कल्पांती येणाऱ्या प्रलयात स्थल आणि जल ही दोन्हीही आपल्या महापुरात बुडवून टाकल्याशिवाय तो महाप्रलयकालीन पूर जसा राहत नाही;

अथवा ज्या महाप्रलयकाली सूर्यमंडलांतर्गत महातेजाला भरते येऊन त्यात समग्र विश्व विलोपून जाते आणि मग प्रलयपूर्वकाली भासणारे तेज व तम ही दोन्ही त्या महातेजात एकरूप होऊन जातात; ॥ ११-१२॥

अथवा निद्रेचा नाश करून व आपल्या स्वतःलाही हरवून बसून, जी अतिजागृतावस्था येते, ती जशी निद्रा व जागृती ही दोन्ही पोटात घालून निखळ जागणेच होऊन बसते; तद्वत् अज्ञानाला आटवून जे ज्ञान उत्कर्षाला येते ते, ज्ञान व अज्ञान ही दोन्ही गिळंकृत करून; निखळ ज्ञानमात्रच होऊन बसते. ॥ १३-१४॥

त्यावेळी पौर्णिमेच्या प्रकाशाला भरते येते अथवा अवसेचा काळोख सरून जातो असे म्हणता येत नाही; तर पौर्णिमा व अमावास्या ही दोन्ही चंद्रातीलच सतराव्या कलेत विलोपून जातात; अथवा अन्य कोणत्याही तेजाला ज्यावर मात करता येत नाही आणि कोणत्याही काळोखाला जो झाकता येत नाही, अशा तेजतमयुक्त द्वंद्वाला आपल्यात सामावून घेणारा असा तो एक सूर्यच असतो; ॥ १५-१६॥

म्हणून ज्ञानाने जी प्रकाशिली जात नाही, व अज्ञानाने जी मलिन होत नाही वा झाकोळली जात नाही, अशी ती एक शुद्ध व निखळ ज्ञानमात्रता असते. ॥ १७॥

* * *

रसरहस्य—

समग्र अज्ञान पिऊन टाकून ज्ञान जेव्हा विस्तारू लागते, तेव्हा ते आपले निःशेष मरण ओढवून घेतल्याशिवाय राहतच नाही, असे १० व्या ओवीत सांगितले आहे. ज्ञानाने देखील अशी आत्महत्या केल्यावर काय उरते ? हे आता या सात ओव्यात ज्ञानदेव आपल्याला सांगत आहेत.

ज्ञानदेव म्हणतात, ही ज्ञानाज्ञानातीत व अवस्थातीत अवस्था म्हणजे एक प्रकारचा महाप्रलयच असतो. प्रलय नसतो, तेव्हाच जल व स्थल असा भेद भासत असतो. पण महाप्रलयाच्या सर्वव्यापी जलात, तत्पूर्वी वेगवेगळे भासणारे जलाशय व भूभाग, हे जसे सर्वव्यापी जलमयतेत विलोपून

जातात, अथवा तेज व तम असा भेद भासविणारी सूर्यमंडळाची प्रलयपूर्व अवस्था, ही तेजोरूप महाप्रलयात जशी विलीन होते आणि मग सर्व काही निखळ तेजोमयच होऊन बसते; अथवा निद्रा मरून जावी व जागृती यावी; आणि निद्रा व जागृती ह्या काय वस्तू आहेत, हे संशोधून पाहणारे एक आगळे जागेपण नित्य सावधान व्हावे, म्हणजे निद्रा व जागृती ही दोन्ही त्यात विलोपून जातात व ते जागेपण निखळ जागणेच होऊन बसते; तद्वत् अज्ञान आटून गेल्यावर, म्हणजे अविद्येचा निरास झाल्यावर, जे ज्ञान वर उसळून येते ते, ज्ञान व अज्ञान या दोघांनाही गिळंकृत करून, ज्ञाना-ज्ञानातीत असे निखळ ज्ञानमात्रच होऊन बसते.

ज्ञानाज्ञानातीत असे हे निखळ ज्ञानमात्र म्हणजे पौर्णिमा व अमावास्या अशा परस्परविरुद्ध दशा दाखविणाऱ्या चंद्राची जणू सतरावी कलाच होय, अथवा प्रकाश व काळोख दाखविणाऱ्या सूर्याचे निखळ सूर्यत्वच होय. म्हणून ज्ञानाज्ञानातीत अवस्था ही एक अवस्थातीत अवस्था असते. तिला ज्ञान माहीत नसते व अज्ञानही माहीत नसते. तिला प्रकाश माहीत नसतो व काळोखही तिच्या गावी नसतो. तिला पौर्णिमाही माहीत नसते व अमावास्याही तिला अपरिचित असते. ह्या सर्व द्वंद्वात्मक अवस्था जिच्यावर भासतात व जीत विलीन होतात अशी ती नित्य अवस्थातीत अवस्था असते. ती ज्ञानाने प्रकाशिली जात नाही व अज्ञानाने आवरित होत नाही. म्हणून तिला शुद्ध व निखळ ज्ञानमात्रता असेच म्हणावे लागते.

* * *

'ज्ञानमात्र जे'

आपली सामान्य प्रतीती ही सत्यानृत-मिथुनात्मक असते. पण ती अशी असते हे आपल्याला कळत नसते. हे न कळण्याचे कारण आपण सवासनमनोमात्रतेतच वावरत असतो हे आहे. सवासनता म्हणजे संस्कार-युक्तता. ही कशी येते, का येते, कशी वर्तत राहते, याचे कारण सवासनता कायम राहते, तोवर कळणेच शक्य नसते. कळण्याची इच्छा ही देखील एक प्रकारची वासनाच असते. आणि वासना म्हटली की, आवरण आलेच.

म्हणून येथे अंत:करणात उभे राहणारे जे मूलभूत प्रश्न त्यांची उत्तरे प्राप्त करून घेण्याचा खटाटोप देखील खरे काय ते आकळण्याला प्रतिबंधक होत असतो. मला सर्व काही कळलेच पाहिजे, सर्व प्रश्नांची स्पष्ट उत्तरे मिळालीच पाहिजेत, ही वृत्ती शुद्ध अहंकारीच असते. सर्व काही कळलेच पाहिजे, असे जे वाटते ते तरी का ? कशासाठी ? न कळले तर काय बिघडेल ? व कळले तर काय मोठे गाठोडे प्राप्त होईल ? आणि प्राप्त झाले, तरी त्यामुळे माझे वा जगाचे कोणते कोटकल्याण होईल ? मला मोठेपणा मिळेल ? मी सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् होईन ? कशासाठी ? का म्हणून ?—अशा प्रश्नांना अंतच नसतो. कारण येथे 'मी' व 'माझी इच्छा, आकांक्षा, महत्त्वाकांक्षा' यांनाच प्राधान्य प्राप्त होत असते. व ज्ञान, यथार्थ ज्ञान हे या अशा सवासनमनोमात्रतेमुळे नित्य आवरित व विक्षेपित होत राहते.

म्हणून साक्षात्कार-प्रक्रियेत प्रश्नांची उत्तरे मिळविण्याची आकांक्षा देखील व्यर्थच ठरते. येथे प्रश्नाकडे केवळ पाहावयाचे असते; उत्तरासाठी नाही, तर प्रत्येक प्रश्नाचे स्वरूप ओळखण्यासाठी. प्रश्नाची प्रश्नात्मकता कशात साठविली आहे, हे येथे प्रश्नातच, प्रश्नाच्या स्वरूपातच, म्हणजेच प्रश्न करणाऱ्याच्या स्वरूपातच पाहावयाचे असते. हे असे उत्तर-निरपेक्ष-वृत्तीने, म्हणजे पुरुषार्थशून्य अशा जाणिवेने प्रश्नाकडे पाहणे ज्याला आकळते तो मग पाहणारा व पाहिले जाणारे, यांच्यातील वस्तुनिष्ठ संबंधावरच आपले सर्व लक्ष सावधानतेने केंद्रित करू लागतो. पुरुषार्थ म्हणजे इच्छित वस्तूचे आकर्षण. हे आकर्षणच जेव्हा निरीक्षणाचा विषय होते, तेव्हा ते शिथिल होते व गळून पडते. असे झाल्याशिवाय पाहणारा व पाहिले जाणारे यांच्यातील वस्तुनिष्ठ संबंधावर सावधानतेने लक्ष केंद्रित होणे अशक्य असते. पण असे लक्ष केंद्रित होऊ लागताच असंख्य शंकाकुशंका अंतकरणात उसळल्या तरी त्यांच्याहीकडे पाहणारा केवळ सत्यसंशोधक दृष्टीने पाहतच राहतो. हे लक्ष्यसंधान विचलित करणारे काहीही घडत राहिले, तरी त्याच्याकडेही तो केवळ त्याच दृष्टीने पाहत राहतो. यामुळे सर्व इंद्रियांनी प्राप्त होणारे सर्व प्रकारचे ज्ञान एकाच वेळी त्याच्या लक्ष्य-संधानात सामावले जाते. अशा रीतीने कालातीत भूमिकेवरून कालक्रमात्मक घटनांकडे पाहू लागल्यामुळे तो कशानेही विचलित होईनासा होतो. कारण

त्याला प्राप्तव्य असे काहीच उरलेले नसते. आणि ज्ञातव्यही उरलेले नसते. कारण ज्ञातव्याच्याच स्वरूपाकडे ज्ञातव्याकांक्षारहित होऊन, स्वरूपसंधानात्मक दृष्टीने तो पाहत असतो. असे निर्वासन, निराकांक्ष पाहणे ज्या एका अमर्याद सर्वावधानतेशी एकरूप होते, ती निखळ सावधानता म्हणजेच एक प्रकारचा ज्ञानाज्ञानातीत असा निखळ ज्ञानरूप महाप्रलय असतो. हा महाप्रलय म्हणजेच निखळ ज्ञानमात्रता.

या निखळ ज्ञानमात्रतेचे वर्णन कोण करू शकणार ? ज्ञानदेव येथे तिचे वर्णन करीत नाहीत; तर तिच्याकडे शब्दरूप अंगुलिनिर्देश करून ते आपले लक्ष तिकडे वेधीत आहेत. आपले तिकडे लक्ष जात नाही म्हणून आपल्याला ही भाषा गूढ वाटते. लक्ष का जात नाही असा प्रश्न आपणच आपल्याला येथे विचारावयाचा असतो. असा प्रश्न विचारताच आपले लक्ष कुठेकुठे व का गुंतले आहे हे आपल्याला आकळू लागते. आणि अशा रीतीने आपली सर्व लक्ष्यस्थाने व्यर्थ आहेत हे जर आकळले, तरच ज्ञानदेव जिकडे आपले लक्ष वेधीत आहेत, तिकडे आपले लक्ष जाईल. लक्ष जाण्याचाच अवकाश, ज्ञानाज्ञानातीत महाप्रलयात्मक निखळ ज्ञानमात्रता समोर, इकडे–तिकडे, सर्वत्र, सर्वकाळ नित्यनवीनतेने स्फुरतच असल्याचा साक्षात्कार घडेल.

अज्ञान, ज्ञान आणि ज्ञानमात्र, असे तीन शब्द येथे वापरले आहेत. प्रथम अज्ञान म्हणजे काय हे आकळले, तरच ज्ञान म्हणजे काय हे आकळेल. आणि ज्ञान म्हणजे काय हे आकळताच, ते ज्ञानही ज्ञानमात्रतेतच विलोपून जाईल.

अज्ञान म्हणजे काय हे आकळणे हे येथे जितके प्राथमिक, तितकेच मूलगामी महत्त्वाचे आहे. अज्ञानाचा आपल्या स्वतःच्या क्षणोक्षणीच्या जीवनात साक्षात्कार घडल्याशिवाय ज्ञान म्हणजे काय हे आकळणे शक्य नाही. अज्ञान ह्मणजे निखळ अज्ञान नव्हे. त्याचप्रमाणे जे आपण ज्ञान म्हणून मानतो, तेहि निखळ ज्ञान नसते. ज्ञान आणि अज्ञान ही सत्यानृतमिथुनाची किमया आहे. ती आपल्या क्षणाक्षणाच्या जीवनात अखंड वर्तत असते. तिच्या या वर्तनाकडे सतत निरखून पाहत राहणे, म्हणजेच आत्मनिरीक्षण. अशा आत्मनिरीक्षणामुळेच प्रत्येक अनुभवातील सत्यांश कोणता व अनृतांश

कोणता, हे आकळू लागते. हे असे क्षणाक्षणाला आकळत राहणे व लक्ष्यसंधानात्मक निखळ सावधानता अधिकाधिक सखोल, सूक्ष्म व व्यापक होत जाणे, हीच अज्ञान व ज्ञान यांचे स्वरूप ओळखण्याची एकमात्र प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेमुळे सवासनमनोमात्रता ज्या क्षणी संपुष्टात येते, त्या क्षणी निखळ ज्ञानमात्रता ही काय वस्तू आहे, हे आकळते आणि मग हे आकळणेही ज्ञानमात्रतेत विलोपून जाते.

* * *

ओव्या—

परी ज्ञानमात्रे निखळे। तोचि की तया कळे।
काय देखिजे बुबुळे। बुबुळा जेवी ॥१८॥
आकाश आपणया रिघे। काय आगी आपणया लागे।
आपला माथा वळघे। आपण कोण्ही ॥१९॥
दिठी आपणया देखे। स्वादु आपणया चाखे।
नादु आपले आइके। नादपण ॥२०॥
सूर्य सूर्यासी विवळे। का फळ आपणया फळे।
परिमळु परिमळे। घेपतु असे ॥२१॥
तैसे आपणया आपण। जाणते नव्हे जाण।
म्हणोनि ज्ञानपणेवीण। ज्ञानमात्र जे ॥२२॥

अर्थ—

ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान–विहीन असे जे निखळ ज्ञानमात्र, ते आपले आपल्याला तेव्हाच जाणेल, जेव्हा डोळेच डोळ्यांना पाहू शकतील. ॥१८॥

पण आकाशाला आपल्या स्वतःमध्येच शिरता येईल का? अग्नी आपल्या स्वतःलाच जाळू शकेल का? आपल्याला आपल्याच डोक्यावर चढून बसता येईल का? ॥१९॥

दृष्टी आपल्यालाच पाहू शकेल का? स्वाद आपलीच रुची घेऊ शकेल का? नाद आपलेच नादपण ऐकू शकेल का? ॥२०॥

सूर्य आपल्यालाच प्रकाशू शकेल का? फळ स्वतःला फळेल का? परिमळाला स्वतःचाच परिमळ, सुगंध घेता येईल का? ॥२१॥

हे सर्व जसे अशक्य तद्वत् जाणते हे आपले आपल्यालाच जाणू शकणे अशक्य. म्हणून ज्ञानमात्र जे असते, ते ज्ञानपणावाचून निखळ ज्ञानमात्र असे असते. ज्ञानपणात ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान, अशी जी त्रिपुटी असते, तशी निखळ जे ज्ञानमात्र त्यात ती नसते. ॥२२॥

* * *

रसरहस्य—

ज्ञानपणेवीण ज्ञान म्हणजे निखळ ज्ञानमात्रता. ही ज्ञानमात्रता म्हणजे काय हे या पाच ओव्यात वर्णिले आहे. वर्णिले आहे म्हणजे तिचे वर्णन करणे कसे अशक्य आहे हेच दहा दृष्टांतांनी विशद केले आहे. डोळ्यांनी आपल्याला रंगरूपआकारांचे असे अनेक पदार्थ दिसतात, पण ज्या डोळ्यांनी हे पदार्थ दिसतात, त्या डोळ्यांना ते डोळे दिसतात का ? आपले स्वतःचे डोळे आपल्याला दिसतात का ? डोळ्यांनी सर्व रंगरूपे आपल्याला पाहता यावी, आणि ज्यांच्यामुळे हे पाहणे, दिसणे शक्य होते, ते मात्र आपले आपल्याला दिसू नये, अशी ही प्राकृतिक व्यवस्था आहे. जसा डोळा डोळ्याला म्हणजे आपल्या स्वतःला पाहू शकत नाही, तद्वत् जे निखळ ज्ञानमात्र ते स्वतःला जाणू शकत नाही. पण स्वतःला जाणू न शकले तरी ते स्वसंवेद्यतेशी एकरूप असते. डोळ्याला आपल्या स्वतःकडे पाहता न आले, तरी तो जसा पाहण्याच्या शक्तीसहित वर्तत असतो, तद्वत् जे निखळ ज्ञानमात्र ते स्वतःला जाणू न शकले, तरी ते स्वसंवेद्य, असते व स्फूर्तिमात्रतेने, नित्यनूतनतेने विलसत असते.

'**असण्याला**' दोन लागत नाहीत. पण '**जाणण्याला**' दोन लागतात. एक जाणणारा व दुसरे जाणले जाणारे. पाच ज्ञानेंद्रियांनी पाच भिन्नभिन्न ज्ञाने आपल्याला होतात. एका ज्ञानेंद्रियाने जे आकळते, ते दुसऱ्याने आकळत नाही. डोळ्यांनी रूपच आकळेल. नाकाने गंधच आकळेल. रसनेने स्वादच आकळेल, इत्यादी. पण हे पाचही प्रकाचे आकळणे, एकालाच म्हणजे आपल्यालाच उपलब्ध होते. आणि आपण नसलो, देहात प्राण नसला, तर डोळे, नाक, कान, इत्यादी पूर्वीसारखेच दिसत असताही त्यांना

वा ज्या देहाचे ते अवयव आहेत त्याला, काहीच आकळत नाही. म्हणजे आपण **असलो**, तरच इंद्रियांनी जे आकळावयाचे ते आकळणार. आपण **नसलो**, तर आकळणेही नसणार. शिवाय पाचही इंद्रियांचे व्यापार आपण बंद केले, तरी आपण आहोत, हे आपल्याला आकळतेच. आपले जे **केवळ असणे**, ते आकळण्यासाठी इंद्रियांची आवश्यकता नाही. हे जे **केवळ असण्याचे आकळणे**, त्याला दोन भिन्न वस्तूंची आवश्यकता नसते. येथे जे असणे तेच आकळणे आणि जे आकळणे तेच असणे, अशी असण्या–आकळण्यात अभिन्नता असते, तादात्म्य असते. असे जे केवळ असणे व केवळ आकळणे, अथवा निखळ असणे–आकळणे, तेच ज्ञानपणेवीण ज्ञान; तीच निखळ ज्ञानमात्रता.

ज्ञानेंद्रियांनी होणाऱ्या भिन्नभिन्न ज्ञानांची किमया आपले जे निखळ असणे–आकळणे त्यावरच सर्वस्वी अवलंबून आहे. हे निखळ असणे–आकळणे नसेल, तर इंद्रिये असून नसल्यागत होतील; ती व्यापारशून्य होतील. म्हणून इंद्रियांना व्यापारवान् करणारे जे कारण तेच आपले केवळ असणे –आकळणे. शुभ्र सूर्यकिरण त्रिकोणी भिंगातून गेला की, सप्तरंगी इंद्रधनूची किमया दृष्टीस पडते. तद्वत् निखळ असणे–आकळणे हे सजीव–सेंद्रिय देहात शिरले की, ज्ञाता–ज्ञेय, द्रष्टा–दृश्य यांची अनंतरंगी व अनंतढंगी किमया आकारास येते. आणि असे झाले म्हणजे ते जे मूळचे निखळ असणे–आकळणे, ते आपल्या जीवपणात अंतःकरणावच्छिन्न होताच वैचित्र्यपूर्ण सृष्टीत इतके रमून जाते, गुंगून जाते व गुंगीतून जरा जाग येताच इतके गोंधळून जाते की, निखळ असणे–आकळणे असे जे आपले ‘ स्व–रूप ’ तेवढे वगळून बाकी सर्व काही आपल्याला काही प्रमाणात आकळते व काही प्रमाणात आकळेनासे होते. हाच संसार, हेच आपले संसारी जीवन. हेच ज्ञान व अज्ञान यांचे मिथुन अथवा सत्यानृतमिथुन.

सूर्याचा शुभ्र किरण त्रिकोणी भिंगातून बाहेर पडताच वेगवेगळ्या सात रंगात विभागला जावा. आणि मग या प्रत्येक रंगाला वाटावे की, ‘मी अन्य सर्व रंगांहून भिन्न व स्वतंत्र आहे. माझ्या इच्छा–आकांक्षा–महत्त्वाकांक्षा सफल करण्याची कर्तृत्वशक्ती माझ्यात आहे;’ आणि अशा

रीतीने या रंगांच्या परस्परसंबंधात काम-क्रोध-लोभ-मोह-मद-मत्सरादी विकार उद्भवून ज्ञानाज्ञानमय, अविद्यामय, अध्यासमय, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारमय, भेदप्रतीतिमय, संघर्षमय असे संसारचक्र सुरू व्हावे; तद्वत् निखळ असणे-आकळणे, अथवा एकात्मक, अभेदात्मक, स्वसंवेद्यता ही स्वतःची मूळ विशुद्ध, स्व-स्वरूपावस्था दुर्लक्षून संसारी व्हावी व संसारात रमून, गुंगून, गोंधळून जावी, असा हा प्रकार आहे.

ज्ञानपणेवीण ज्ञान अथवा निखळ ज्ञानमात्रता, हीच आपली मूळ स्वरूपावस्था. हीच चित्सूर्याची छायाप्रकाशशून्य अशी शुभ्रप्रभा. या शुभ्रप्रभेचे किरण केव्हा तरी कसे तरी गोठले गेले व त्यांचे एक सत्व-रज-तमात्मक वैश्विक त्रिकोणी भिंग आकारास आले. आता चित्सूर्याचे किरण या त्रिकोणी भिंगात शिरून बाहेर पडू लागले. आणि असे होताच ही चित्रविचित्र विविध रंगांनी विनटलेली सृष्टि आकारास आली.

चित्सूर्याचा अव्यक्त शुभ्र किरण वैश्विक त्रिकोणी भिंगातून बाहेर पडताच तो व्यक्त अशा सप्त रंगात विभागला गेला. आता या सप्त रंगांपैकी कोणत्याही एका रंगाला अन्य रंगांशी जुळलेल्या भेदमय, संघर्षमय नात्यांचा वीट येऊन आपले मूळ स्वरूप कोणते हे समजून घेण्याची जिज्ञासा झाली, तर त्याला काय करावे लागेल? त्याला आपली बहिर्मुख दृष्टी अंतर्मुख करावी लागेल; आपल्या अहंबुद्धीच्या सर्व व्यापारांचे असंग-निवृत्तीने निरीक्षण करावे लागेल. क्षणाक्षणाला सावधान व्हावे लागेल; आपल्या बहिर्मुख ज्ञानेंद्रियांचे सर्व व्यापार आवरून धरावे लागतील. आपल्या एकलत्वाच्या गाभ्यातच आपल्या मूळ स्वरूपाचा शोध घ्यावा लागेल. अन्य सर्व रंगांशी जुळल्या गेलेल्या नात्यांच्या मुळाशी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक गोंधळाशिवाय दुसरे काहीच नाही, याची साक्षात् जाणीव करून घ्यावी लागेल. आणि अशा रीतीने तो काहीनाहीपणात, निखळ नाहीपणात निवृत्त होऊन बसताच, त्याची वासनावेगाने पुढेपुढे जात राहण्याची प्रवृत्ति मंदावून तो पूर्ण निवृत्त होईल आणि हे निवृत्तिपण त्या वैश्विक त्रिकोणी भिंगात येऊन त्याला मूळ शुभ्र प्रकाशाचा स्पर्श होईल! —असे घडून येताच काय होईल? त्या मूळ शुभ्र किरणाची स्वयंभू स्फूर्तिमात्रता त्याला

आपल्या अंतरंगातच जाणवू लागेल. ही जाणीव आपली नसून, अहंनिर्मित नसून, आपल्या असण्या–भासण्याच्या मुळाशी असलेल्या अज्ञात, अमर्याद वस्तूची आहे, हेही त्याला आकळेल. आणि मग तोही अहं–विसर्जनामुळे वस्तुमात्र होताच, ज्या वैश्विक त्रिकोणी भिंगातून ही वस्तुमात्रता प्रवर्तित होत आहे व ज्यामुळे मूळ शुभ्र संविद्–किरण सप्त रंगात विभागून जात आहेत, त्या समग्र वैश्विक सर्जनशील प्रक्रियेचा त्याला साक्षात्कार घडेल.

असे होताच काय होईल ? तो रंगीत किरण, ते जीवपणरूप अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य, आपल्या मूळ शुभ्र रूपात, स्व–रूपात अवस्थित होईल. त्याची सर्व भेदप्रतीति अभेदप्रतीतीत विलीन होईल. ज्ञानपणेवीण अशी जी निखळ ज्ञानमात्रता तीच तो होऊन बसेल !—आणि मग रंग व अरंग यांचा स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंस्फूर्तिमात्र चिद्विलास म्हणजे अहं–शून्य वस्तूचाच चिद्विलास आहे, असे त्याच्या साक्षात्काराचे स्वरूप असेल. आपले असणे–आकळणे ही मूलतः एकच वस्तू आहे व हे समग्र विश्व म्हणजे त्याच वस्तूची प्रभा आहे, असा तो साक्षात्कार असेल.

ज्ञानदेव म्हणतात,—

" परि ज्ञानमात्र निखळें । तोचि की तया कळे ।
काय देखिजे बुबुळें । बुबुळा जेवीं ॥—"

बुबुळाने बुबुळालाच पाहावे अथवा वर वर्णिल्याप्रमाणे रंगाने अरंगाला वा अरंगाने रंगाला पाहावे, असा हा प्रकार आहे हे ज्याला आकळेल, त्यालाच निखळ ज्ञानमात्र म्हणजे काय, हे आकळेल.

असणे–आकळणे हे एकात्मच आहे, असा साक्षात्कार होताच ज्ञाता आणि ज्ञेय हे निखळ ज्ञानात, द्रष्टा आणि दृश्य हे निखळ दर्शनात, सद्गुरु आणि शिष्य हे निखळ सदवस्थेत, प्रियु आणि प्राणेश्वरी हे निखळ आनंदमय प्रीतीत, शिव आणि शक्ती हे निखळ चिद्विलासात, विलीन होऊन जातात. बुबुळ बुबुळाला पाहू शकत नाही, तद्वत् ज्ञाता–ज्ञेय निखळ ज्ञानमात्रतेत एकरूप झाल्यामुळे आपले आपल्यालाच जाणू वा पाहू शकत नाही. कारण 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे' अशी त्यांची अवस्था होते !

आकाश आकाशात शिरू शकत नाही; आग आगीला जाळू शकत नाही; आपण आपल्या माथ्यावर चढून बसू शकत नाही; दृष्टी दृष्टीलाच पाहू शकत नाही; स्वाद आपलाच स्वाद घेऊ शकत नाही; नाद आपलेच नादपण ऐकू शकत नाही; सूर्य सूर्यालाच प्रकाशू शकत नाही; फळ आपल्यालाच फळू शकत नाही; परिमळ आपलाच वास घेऊ शकत नाही; तद्वत् 'जाणते' हे आपले आपल्याला जाणू शकत नाही. कारण 'आपले' असे येथे काहीच उरलेले नसते. म्हणून जे निखळ ज्ञानमात्र आहे ते, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे आहे.

येथे बुबुळ बुबुळाला पाहू शकत नाही अथवा दृष्टी दृष्टीला पाहू शकत नाही, इत्यादी दृष्टांतात पाहू शकण्याच्या सामर्थ्याचा अभाव सांगितलेला नसून, त्याची आवश्यकताच नाही हे ध्वनित केले आहे. ज्ञाता–ज्ञेय, द्रष्टा–दृश्य, अशा दोनपणाच्या प्रतीतीत जी भाषा वावरते, ती येथे लागूच पडत नाही, व तिची गरजहि पडत नाही असा या दृष्टांतांचा आशय आहे, हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

* * *

ओव्या—

आणि ज्ञान ऐसी सोये । ज्ञानपणेचि जरी साहे ।
तरी अज्ञान हे नोहे । ज्ञानपणेचि ॥२३॥
जैसे तेज जे आहे । ते अंधारे कीर नोहे ।
मा तेज तरी होये । तेजासी काई ॥२४॥
तैसे असणे आणि नसणे । हे नाही जया होणे ।
आता मिथ्या ऐसे येणे । बोले गमे ॥२५॥
तरी काही नाही सर्वथा । ऐसी जरी व्यवस्था ।
तरी नाही हे प्रथा । कवणासी पा ॥२६॥
शून्य सिद्धांत बोधु । कोणे लता होय सिद्धु ।
नसता हा अपवादु । वस्तूसी जो ॥२७॥
माल्हविता दिवे । माल्हविते जरी माल्हवे ।
तरी दीपु नाही हे फावे । कोणासी पा ॥२८॥

का निदेचेनि आलेपणे । निदेले ते जाय प्राणे ।
तरी नीद भली हे कोणे । जाणिजेल पा ॥२९॥
घटु घटपणे भासे । तद्‌भंगे भंगु आभासे ।
सर्वथा नाही तै नसे । कोणी म्हणावे ॥३०॥
म्हणोनि काही नाहीपण । देखता नाही नोहे आपण ।
नोहूनि असणे न यावीण । असणे जे ॥३१॥

अर्थ—

ज्ञान म्हटले की ज्ञानपण आलेच, अशी जर वस्तुस्थिती असेल, तर हे ज्ञानपण अज्ञान नाही, असे ज्ञानपणाच्या आधारे म्हणता येईल का ? ॥२३॥

जसे, जे तेज आहे, ते अंधार खासच नव्हे. पण अंधार कुठेही केव्हाही नसला, तर त्या तेजाला ते तेज आहे, हे म्हणणे तरी कसे संभवेल ? ॥२४॥

तसेच ज्याला असणे आणि नसणे ही दोन्ही संभवतच नाहीत, त्याला असणे व नसणे हे बोल लावणे, हे मिथ्या भाषण करण्यासारखेच नाही का ? व्यर्थच नाही का ? ॥२५॥

असे जरी असले, तरी ज्याला असणे आणि नसणे ही दोन्ही लागू पडत नाहीत, ते सर्वथा काही नाही असे मात्र नाही. कारण 'सर्वथा काही नाही', अशीच प्राकृतिक व्यवस्था असली पाहिजे, असे म्हणता येत नाही. कारण 'सर्वथा नाही' अशी 'प्रथा' वा प्रतीती कोणाला येणार ? ॥२६॥

शून्य सिद्धांताचा बोध कोणत्या सत्तेच्या आधारावर सिद्ध होतो ? असणे आणि नसणे ही दोन्ही ज्याला संभवत नाहीत, त्या वस्तूला शून्य सिद्धान्त लागू करणे हा एक व्यर्थ आरोप आहे. ॥२७॥

दिवे मालविले गेले आणि त्याबरोबरच ते दिवे मालविणाराही मालविला गेला, तर दिवे नाहीत हे म्हणण्याला कोण बाकी उरणार ? ॥२८॥

निद्रा आली की, जे निद्रिस्त होते, ते जीवे जाते असे मानले, तर निद्रा ही भली आहे, सुखद आहे, हे कोणाला जाणवेल ? ॥२९॥

घट घटपणाने भासतो आणि तो फुटला की त्याचा ध्वंसाभाव भासतो. पण घट ही वस्तूच सर्वथा नाही, अशी जर स्थिति असेल, तर त्याला ‘ नाही ’ असे कोणाला म्हणता येईल. ॥३०॥

म्हणून काहीनाहीपण अशी वस्तू असली, तरी देखता वा द्रष्टा हा त्या काहीनाहीपणात नाहीसा होत नाही. तरीपण त्याचे प्रतीतिमात्ररूप असणे हे नसून असल्यागत व असून नसल्यागत अशा नवलाईचे असते. ॥३१॥

* * *

रसरहस्य —

या नऊ ओव्यांचे ‘नवरात्र’ अतिसावधानतेने, ते असिधाराव्रत आहे हे ओळखून व ते अंगीकारून पार पाडले, तरच त्यांचे रहस्य आकळेल व त्याच्या आनंदमय रसास्वादात विलोपून जाता येईल. नाहीतर, ज्ञान–अज्ञान-शून्य अशी निखळ ज्ञानमात्रता आणि भाव-अभावशून्य असे जे असणे, अथवा, असणे आणि नसणे ही दोन्ही ज्याला लागू पडत नाहीत असे जे निखळ असणे, हे काय गौडबंगाल आहे, हे कदापिही आकळणार नाही. मग रसास्वादाची तर गोष्टच बोलावयास नको.

यापूर्वीच्या ओव्या व त्यांच्यावरील रसरहस्य ज्यांनी अवधानपूर्वक वाचले असेल व समरसतेने आत्मसात् केले असेल, त्यांना दूध पीत असताच, ते पितापिता, त्या पिण्याच्या क्रियेमुळेच रसनेला साखरेचे पाझर फुटून ते त्या दुधात मिसळले जात आहेत असा आनंदमय अनुभव या नऊ ओव्यांचे वाचन व रसग्रहण करीत असताना येईल.

“ तैसे आपणया आपण । जाणते नव्हे जाण ।
म्हणोनि ज्ञानपणेवीण । ज्ञानमात्र जे ॥ ”

—असे २२व्या ओवीत सांगितल्यावर, हे जे ज्ञानमात्र ते, ज्ञान व अज्ञान; असणे आणि नसणे; काहीनाहीपणा व शून्य सिद्धांत; आणि भाव

व अभाव; अशी द्वंद्वात्मक भाषा ज्यांना लागू पडते त्या सर्वांहून हे ज्ञानमात्र विलक्षण कसे आहे, हे आता ज्ञानदेव समर्पक दृष्टांतांच्या साह्याने विशद करीत आहेत.

ज्ञानाज्ञानातीत निखळ ज्ञानमयता अथवा ज्ञानमात्रता, ही वस्तूच अशी आहे की, तिचे आकलन व या आकलनासहित तिच्याशी मीलन, हे तेव्हाच संभवेल की, जेव्हा आपण आपलेच आत्मनिरीक्षण करू. व या आत्मनिरीक्षणाच्या आधारेच त्या ज्ञानमात्राशी तन्मय होऊ. म्हणून हा प्रमाणांचा वा तर्कनिष्ठ वादविवादाचा वा ग्रंथ वा गुरु यांचा आधार घेऊन केवळ बोलण्याचा प्रश्न नसून स्वात्मसंशोधनाचाच हा प्रश्न आहे.

या दृष्टीने पाहता आपण, म्हणजे वस्तुतः जसे असू तसे आपण, आपला 'सवासनमनोमात्रयोनि'रूप असा 'अहं' आणि या अहंचे या समग्र वस्तुजाताकडे अहंभिन्न जाणिवेने पाहणे व त्याच्याशी अनेकविध रीतीने संबद्ध होत राहणे, या सर्व गोष्टींबाबत आपली जाणीव जितकी स्वच्छ व स्पष्ट असेल, म्हणजेच सत्यानृतमिथुनाच्या व्यापारांचे भ्रामक स्वरूप ओळखून सर्वशून्यतेत ती जितकी विनम्र व विलीन झालेली असेल, त्या मानानेच हा विषय आपल्या आकलनात येईल व या आकलनामुळे त्याच्याशी आपल्याला तात्काळ तन्मय होता येईल.

यासंबंधी यापूर्वी येऊन गेलेल्या रसरहस्यात वरचेवर व विविध रीतींनी जे बरेचसे सांगितले गेले आहे आणि विशेषतः या प्रकरणाच्या १८ ते २२ या ओव्यांचे जे रहस्य वर निरूपिले आहे, ते अवधानात घेतल्यास, प्रस्तुत २३ ते ३१ या नऊ ओव्यात ज्ञानदेव आपल्याला काय सांगत आहेत, याचा आत्मप्रतीतिरूप स्पर्श प्राप्त होणे अशक्य नाही.

* * *

'आणि ज्ञान ऐसी सोये'

ज्ञानदेव म्हणतात, ज्ञान म्हटले की, ज्ञानपण आलेच, अशी जर वस्तुस्थिती असेल, तर हे ज्ञानपण अज्ञान नव्हे, असे ज्ञानपणाच्याच आधारे म्हणता येईल का ?

या प्रश्नाकडे जरा रोखून, सावधान चित्ताने पाहा. मनुष्य म्हटला की, मनुष्यपण आलेच. पण हे मनुष्यपण म्हणजे काय? या प्रश्नाचे उत्तर वाटते तितके सोपे नाही. या प्रश्नाचे उत्तर आत्मज्ञानप्रक्रियाप्रधान अशा सत्यसंशोधक बुद्धीनेच देण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. म्हणजे 'ज्ञानपणेचि' हा प्रयत्न करावा लागतो. का? तर मनुष्य म्हटला की, मनुष्यपण आलेच, असे आपण मानले म्हणून; जसे ज्ञान म्हटले की, ज्ञानपण आलेच तसे. आणि हे मनुष्यपण म्हणजे काय, असा प्रश्न जेव्हा आपण उपस्थित करतो, तेव्हा या मनुष्यपणाविषयी आपण अज्ञ आहोत, अविद्याग्रस्त आहोत, या जाणिवेनेच आपण असा प्रश्न उभा करतो. म्हणजे मनुष्यपणाविषयी आपले जे अज्ञान आहे, त्याचे निराकरण करण्याच्या हेतूनेच, आपण हा प्रश्न उभा करतो.

पण हे सर्व ध्यानात आल्यावर आपल्या पदरी काय पडते? ज्ञानपण, म्हणजे आपल्या मनुष्यपणाबद्दलचे ज्ञानपण, म्हणजे काय?---या प्रश्नात गर्भित असलेल्या अविद्याजन्य अवस्थेहून, म्हणजेच अज्ञानाहून, निराळे असे काय आपल्या पदरी पडले? मनुष्यपणाबाबतचे ज्ञानपण म्हणजे काय, असा प्रश्न उभा राहताच, मनुष्यपणाबाबतचे (१) अज्ञान म्हणजे काय व (२) ज्ञान म्हणजे काय, या उभयतांचा विचार करणे, हे क्रमप्राप्तच होते. म्हणजे ज्ञान हे जर ज्ञानपणावाचून राहूच शकत नसले, तर ज्ञानपण म्हणजे काय, असा प्रश्न उभा करणे भागच पडते. व असा प्रश्न उभा राहताच ज्ञान व अज्ञान या दोघांचेही स्वरूप समजून घेणे भाग पडते.

सारांश, ज्ञान म्हटले की ज्ञानपण आलेच, अशी जर वस्तुस्थिती असेल, तर ज्ञानपण म्हटले की, ज्ञानपण व अज्ञानपण यांचा विचार आलाच. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, ज्ञानपण हे अज्ञान नव्हे, अज्ञानाचा विचार याच्याशी संबद्धच नाही, असे म्हणता येते का? अर्थात् नाही.

ज्ञान म्हटले की, ज्ञानपण आलेच, अशी जर वस्तुस्थिती असेल, तर ज्ञानपण म्हणताच अज्ञानपणाचाही विचार करणे भाग पडतेच. म्हणून ज्ञान व ज्ञानपण आणि अज्ञान व अज्ञानपण, हे शब्दप्रयोग परस्परसापेक्ष असेच असतात. एकावाचून दुसरा उद्भवूच शकत नाही.

हे सर्व नीट ध्यानात घेतले, तर 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे', या शब्दांनी ज्ञानदेव आपले लक्ष कोणत्या वस्तूकडे वेधीत आहेत, हे ध्यानात येण्यास फारशी अडचण पडू नये. म्हणजे ज्ञानपणातीत, ज्ञानाज्ञानातीत, असे जे, तेच निखळ ज्ञानमात्र, असे ज्ञानदेव सांगत आहेत.

पण असे काही असू शकते का?—हा प्रश्न आपणच आपल्याला सर्व जीव-शक्ती, सारे जीवपण पणाला लावून विचारला, तरच 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' 'ते' काय याचा साक्षात्कार होईल. अन्य कोणत्याही उपायाने हा साक्षात्कार सर्वथैव अशक्य आहे.

हा प्रश्न मी माझ्यासमोर जेव्हा उभा करतो, तेव्हा माझ्या आहेपणात काय काय घडते, ते मी आपल्याला सांगतो. हेतू हा की, तुम्हीही असे केल्यास, माझ्यात जे घडून येते तसेच तुमच्यातही घडून येते किंवा नाही, हे तुमचे तुम्ही पाहावे. असे करताच तुमच्यात व माझ्यात, या प्रश्नाकडे पाहत असता, जे घडून येते ते एकसारखेच असल्यास, तुम्ही, मी व ज्ञानदेव यांचा त्रिवेणी संगम 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र असे जे' त्यातच घडून येईल.

'मी आहे' असे विधान करताच, मला काय आकळते? माझ्या आहेपणाचा, माझ्या अस्तित्वाचा मला बोध होतो. आहेपणाचा, अस्तित्वाचा बोध होतो म्हणजे काय होते? माझे असणे वा अस्तित्व हे 'मी आहे' असे विधान करण्यावर अवलंबून आहे का? असे विधान न केले, तरी मी असतोच. 'असतचि असे', हीच वस्तुस्थिती नाही का?

आणि माझे असणे हे मला आकळते म्हणजे काय होते? असणे आणि आकळणे या दोन भिन्नभिन्न वस्तू आहेत का? असण्यावरच आकळणे हे जलाशयावरील तरंगासारखे उसळते, अशीच वस्तुस्थिती नाही का? येथे हे 'आकळणे' हे ज्ञान की ज्ञानमात्र? ज्ञान म्हणताच कशाचे ज्ञान, असा प्रश्न उद्भवतो. म्हणजे ज्ञानाला विषय लागतो. असे सविषयक ज्ञान म्हणजेच ज्ञानपण. पण मला माझे असणे आकळते, म्हणजेच काय होते? 'असणे' हा माझ्या ज्ञानाचा विषय होतो, असे मला म्हणता येईल का? घट हा जसा माझ्या ज्ञानाचा विषय होतो, तसेच हे आहे का?

घटाहून मी वेगळा, सर्वस्वी भिन्न असतो, तसे माझ्या ' असण्याहून ' माझे , आकळणे ' म्हणजे असण्याचे ज्ञान, हे सर्वस्वी भिन्न आहे का ? असे असूच शकत नाही. कारण माझे असणे हे माझ्या आकळण्यासहितच असते. ' असणे ' आणि ' आकळणे ', ' स्व ' आणि ' संवेद्यता ' हे दोन्ही सदासर्वकाळ एकत्रच नांदतात. त्यांच्यात भेद करू जाताच, ' मी ' या वस्तूलाच अर्थ उरत नाही. ' सार्धं केन च कस्यार्धम् '—अशीच येथे वस्तुस्थिती नाही का ?

याचा अर्थ असा की, येथे सविषयक असे ज्ञानपण वा अज्ञानपण ही दोन्ही नाहीत. माझ्या असण्याचे अज्ञान जागेपणी तरी संभवतच नाही. आणि या असण्यावरच उसळलेले ' असणेपणाचे आकळणे ' हे सविषयक ज्ञान वा अज्ञान यांच्याहून, अथवा अन्य ज्ञेयविषयक ज्ञानपणाहून सर्वस्वी विलक्षण असे असते. ' ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रता जे ', ' ते ' हेच असेल का ?

माझे लक्ष जेव्हा माझ्या केवळ असण्या–आकळण्यावर केंद्रित झालेले असते, तेव्हाच ' असणे–आकळणे ' यांचे सदसद्विलक्षणमिथुन माझ्या अवधानात येते. आणि हे अवधानात येताच माझा अहंभाव, कर्तेपण–भोक्तेपण यांच्यावर आधारलेला माझा अहंभाव, किती अर्थशून्य आहे, याची मला विदारक साक्ष पटते. कारण हे असणे–आकळणेरूप विलक्षण मिथुन ही माझी करामत नव्हे; ती एक सिद्ध वस्तू आहे. म्हणून कर्तेपण–भोक्तेपण यांच्यावर आधारलेल्या अहंभावासहित माझे असणे व आकळणे, हे किती सत्यानृतमिथुनयुक्त आहे, किती क्षुद्र आहे; पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आवेगामुळे ते मला खोट्या मोठेपणाकडे, खोट्या प्रतिष्ठेकडे, खोट्या प्रसिद्धीकडे, खोट्या महत्त्वाकांक्षेच्या पूर्तीकडे कसे वारंवार, माझ्या नकळत ओढून नेते, हेही माझ्या लक्षात येते. आणि मग एक प्रकारची विलक्षण विषण्णता मला घेरू लागते. सर्व सर्व काही शून्यवत् वाटू लागते. असणे–आकळणेरूप निखळ ज्ञानमात्रतेच्या क्षणमात्र स्पर्शाने माझे समग्र अहंभावात्मक जीवपण एका प्रचंड वणव्यात सापडून जळून खाक होत आहे, अशी एक प्रलयकारी प्रतीती मला येते. आणि मग—

" आगी पोतासाचेनि मिसे । आपणपे जाळिले जैसे ।
ज्ञाना अज्ञाननाशे । तैसे जाले ॥ "

—ही ज्ञानदेवांची वाणी इतकी अर्थवती वाटू लागते की, तीच माझ्या भस्मीभूत होऊ लागलेल्या जीवपणाला तारक होत आहे अशी प्रतीती मला येते. जणु माझ्यातच अदृश्यपणे, अमूर्तपणे, ज्ञानाज्ञानातीतपणे स्पंदन करीत असलेले जे असणे—आकळणेरूप मिथुन, त्या मिथुनाची विलक्षण ज्ञानमात्रता, निखळ स्फूर्तिमात्रता, ज्ञानदेवांच्या वाणीचे मूर्तरूप घेऊन आर्त कारुण्यमयतेने साक्षात् माझ्यासमोर उभी ठाकून, आपल्या अद्भुत बोधचंद्राच्या अमृतमय चांदण्यात माझे अहंभावात्मक जीवन विलीन करून टाकीत आहे, असा मला भास होतो. आणि यानंतर काय होते ते सांगण्यास माझ्याजवळ शब्दच नाहीत.

' जैसे तेज जे आहे '

ज्ञानदेव पुढील ओवीत म्हणतात, जे तेज आहे, ते अंधार खासच नव्हे. पण अंधार ही वस्तू कुठेही, केव्हाही नसली, तर त्या तेजाला, ते तेज आहे, हे म्हणणे तरी कसे संभवेल ?

जेव्हा सर्वत्र, सर्वकाळ एकच एक असे असते, अथवा या एकपणातच असे दोन असतात की, ज्यांना एकमेकांपासून क्षणमात्रही वेगळे करता येत नाही, तेव्हा तेज व अंधार, ज्ञान व अज्ञान, भाव व अभाव, असणे व नसणे —अशी द्वंद्वात्मक भाषा संभवतच नाही. ही सारी द्वंद्वात्मक भाषा ' अहं ' आणि ' अहंभिन्न इदं ' अशा मानवी जीवपणाच्या भेदात्मक प्रतीतीने निर्माण केलेली भाषा आहे. या द्वंद्वात्मक भाषेच्या चक्रव्यूहात आपण जोवर भटकत राहू, तोवर आपले जीवपण ही मूलतः कशा स्वरूपाची वस्तू आहे, हे आपल्याला कदापिही आकळणार नाही. पण हे सर्व भटकणे व्यर्थ आहे, अशी जाणीव जेव्हा अंतःकरणात आत्यंतिक दुःखाच्या साक्षात् दर्शनामुळे म्हणा, अथवा अन्य कोणत्याही कारणामुळे म्हणा, निर्माण होईल, तेव्हाच आपले समग्र जीवपण आपल्या संशोधनाचा विषय बनेल. असंख्य वृत्ती-प्रवृत्ती-निवृत्तींच्या परस्पर विरोधांनी ग्रस्त झालेले हे जीवपण म्हणजे

आहे तरी काय?—असा प्रश्न आत्यंतिक आर्ततेने व गंभीरपणाने जेव्हा आपल्यासमोर उभा राहील, तेव्हाच ज्ञान–अज्ञान, प्रकाश–काळोख, आशा–निराशा, सुख–दु:ख, भाव–अभाव, असणे–नसणे, इत्यादी द्वंद्वांच्या मुळाशी कोणती अज्ञात–अज्ञेय शक्ती कार्य करीत आहे, याचा शोध घेत राहण्यावरच आपले सर्व लक्ष सदासर्वकाळ केंद्रित होऊ लागेल.—अशा या आत्मनिरीक्षणात्मक, सर्वावधानात्मक संशोधनामुळे जीव ज्या एका अतिविलक्षण सत्याप्रत पोचतो, त्याचे नाव 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे.'

या निखळ ज्ञानमात्रतेचा स्पर्श प्राप्त होताच सर्व द्वंद्वे, त्यांच्या संघर्षमय वाणीसहित, त्या निखळ ज्ञानमात्रतेत विलोपून जातात. आणि मग अनुभवाला अमृतत्व प्राप्त होऊन ज्ञानदेवांच्या या ग्रंथातील वाणीसारखी सदसद्विलक्षण व नित्यनूतन वाणी स्वयंभूपणेच प्रस्फूर्त होऊ लागते.

* * *

'तैसे असणे आणि नसणे'

अंधार नामक वस्तू कुठेही, केव्हाही अस्तित्वातच नसेल, तर तेज नामक वस्तूला, ते तेज आहे, हे म्हणणे संभवेल तरी कसे?—असा मूलगामी प्रश्न आपल्यासमोर उभा केल्यावर ज्ञानदेव पुढील ओवीत म्हणतात, 'ज्याला असणे आणि नसणे' ही दोन्ही संभवतच नाहीत त्याला 'असणे' व 'नसणे' हे बोल लावणे व्यर्थच नाही का?

ही भाषा ऐकताच वा वाचताच पुन्हा अनेक वाचक बुचकळ्यात पडतील; पण आपण जर एक सूत्र पक्केपणी धरून ठेवले, तर या परस्परविरोधी वाटणाऱ्या भाषेच्या चक्रव्यूहातून आपण सहीसलामत बाहेर पडू. हे सूत्र म्हणजे आपले स्वत:चे 'असणे–आकळणे' ही काय वस्तू आहे हे नित्य अवधानात ठेवणे.

येथे हे नित्य लक्षात ठेवणे अत्यावश्यक आहे की, आपले 'असणे–आकळणे' हे केवळ अवधानात्मक आहे. हे अवधान म्हणजे **सर्वावधान.** हा एक महामंत्र आहे असे समजा. मंत्र म्हणजे तारक होणारे मनन. म्हणून सर्वावधानात्मक मनन हा एक तारक मंत्र आहे. विमुक्त व नित्य जागृत

समाधीप्रत नेणारे असे ते एक प्रभावी ध्यान आहे. 'सर्वावधान' हा एक शब्द, त्याच्या अर्थासहित नित्य नजरेसमोर राहिला, तर ज्ञान-अज्ञान, तेज-तम, भाव-अभाव, काही नाहीपण, शून्य-सिद्धांत आणि असणे-नसणे, या सर्व द्वंद्वांच्या चक्रव्यूहातून आपण सहजपणे बाहेर पडू; एवढेच नव्हे, तर असे बाहेर पडतापडताच, या सर्व द्वंद्वांची मोहमयी किमयाही आपल्या आकलनात येईल; आणि ती अशा रीतीने आकलनात येईल की, पुन्हा तिच्या मोहमयी पाशात आपण कधीही अडकून पडणार नाही.

'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे जे आहे, ते ज्ञानपणाच्या आवाक्यात येणारे कसे नाही हे आपण वरील विवेचनात पाहिले आहे. ज्ञानपणात ज्ञान-अज्ञान असे द्वंद्व अपरिहार्यपणे येते. हे द्वंद्व सर्व अन्य द्वंद्वात अनुस्यूत असते; म्हणून सर्व द्वंद्वांकडे जेथून पाहता येईल, असे ठिकाण आपल्याला गवसले पाहिजे. हे असे ठिकाण म्हणजे निखळ सर्वावधानावस्था. या अवस्थेत केवळ अवधान असते; तिच्यात कसलाही विचार नसतो. "तुका म्हणे उगे राहावे । जे जे होईल ते ते पाहावे ॥"—असे हे उगे राहून केवळ पाहणे असते. हे साधले, तरच 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ॥' हा ज्ञानदेवांचा महामंत्र आपल्या अवधानात येईल. किंबहुना, हा मंत्र म्हणजेच सर्वावधानता, अथवा अवधानमात्रता. निखळ ज्ञानमात्र म्हणजे निखळ अवधानमात्र.

" अशी कल्पना करा की, आपण एका शांत, निर्जन, ठिकाणी स्वस्थ बसलो आहोत. जे जे डोळ्यासमोर येईल ते ते केवळ पाहत आहोत. जे जे कानी येईल, ते ते केवळ ऐकत आहोत; हे पाहत असता, ऐकत असता, आपली स्वतःची अशी काहीच हालचाल नाही. एका निखळ शांतीच्या विशाल उदरात सर्व काही घडत आहे, सर्व काही भासत आहे. पण या घडण्या-भासण्यामुळे ती शांती यत्किंचितही विचलित होत नाही. आकाशाच्या विशाल उदरात जसे सर्व काही घडत असते, पण त्यामुळे आकाशाला त्याची थोडीशीही बाधा पोचत नाही, तशी ही आकाशवत् निखळ शांती आहे. किंबहुना आकाशालाही व्यापून बसणारी अशी ही निःशब्द, निस्तरंग निखळ शांती आहे.

ही अशी निखळ शांती म्हणजे सर्वावधानता, अवधानमात्रता, 'ज्ञानपणेवीण निखळ ज्ञानमात्रता.'

या सर्वावधानतेत जे जे दिसते–भासते ते ज्ञान नाही, अज्ञान नाही; चांगले नाही, वाईट नाही; सुंदर नाही, कुरूप नाही; जे जे दिसते–भासते, ते असेल वा नसेल; असले काय आणि नसले काय, सर्व सारखेच. कळले काय आणि न कळले काय, सर्व सारखेच. या सर्व प्रकारांना जणू सामावून घेणारी, आणि तरीही त्यामुळे यत्किंचितही विचलित न होणारी, अशी ही शांत, निःशब्द, निस्तरंग, निखळ सावधानता आहे. ती 'असतचि असे' अशी आहे. तिच्या अमर्याद, अकाल असण्यात कशामुळेही कसलेही परिवर्तन घडत नाही. उलट सर्व वस्तुमात्रांची परिवर्तने तिच्याच अंगांगांवर घडत असताना, ती मात्र निश्चल, अविचल, पण सर्वसावधान अशी राहते.

हा असा **सर्वावधानयोग** क्षणमात्र जरी साधेल, तरी निखळ ज्ञान-मात्रतेचा स्पर्श प्राप्त होईल. आणि मग प्रस्तुत नऊ ओव्यात ज्ञानदेव काय सांगत आहेत हे सहजपणे, कसलाहि यत्न न करता आपल्या अवधानात येईल. असणे आणि नसणे हे अन्य सर्व वस्तूंना लागू पडते. पण या शांत, नि:शब्द, निस्तरंग, निखळ अवधानमात्रतेला ते मुळीच लागू पडत नाही. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, "तैसे असणे आणि नसणे । हे नाही जया होणे । आता मिथ्या ऐसे येणे । बोले गमे ॥" १।

'तरी काही नाही सर्वथा'

असणे आणि नसणे ही भाषा ज्याला लागू पडत नाही, असे ते 'निखळ ज्ञानमात्र' आहे, असे म्हणताच एकतर ते 'ज्ञानमात्र' अर्थशून्य असेल अथवा ही 'असणे–नसणे' ची भाषाच व्यर्थ असेल, असा मागील ओवीवरून जो निष्कर्ष निघू पाहतो, त्याचे स्पष्टीकण करण्यासाठी ज्ञानदेव या ओवीत म्हणतात, 'ज्याला असणे आणि नसणे ही भाषा लागू पडत नाही, ते सर्वथा काही नाही असे मात्र नाही. कारण सर्वथा काही नाही, अशीच प्राकृतिक व्यवस्था असेल, तर 'नाही' अशी प्रतीती कोणाला येते ? '

येथे 'प्रतीती' हाच किल्लीचा शब्द आहे. जीव, जगत् व यांचे मूळ कारण अथवा जगदीश्वर, यांचा विचार जो संभवतो, तो प्रतीतीमुळेच संभवतो. प्रतीतीच नसेल, तर कशाचा विचारही करण्याचा प्रश्नच निर्माण होऊ शकत नाही. म्हणून प्रतीती हीच एक वस्तू मानवापाशी निसर्गदत्त अशी आहे की, तिच्या सहाय्याने मानव, आपण, म्हणजे जीव ही काय वस्तू आहे व या जीवाचा जगाशी जो संबंध आहे, त्याचे स्वरूप काय ?—ह्या प्रश्नांचा विचार करू शकतो. म्हणून प्रतीती म्हणजे काय, हाच सर्व विचारांच्या, सर्व प्रश्नांच्या मुळाशी असलेला मूलभूत असा प्रश्न आहे.

आपल्याला हे जग दिसते-भासते-जाणवते, हेच प्रतीतीच्या अस्तित्वाचे निर्णायक गमक आहे. पण या प्रतीतीचे व्यापार इतके चित्रविचित्र, परस्परविरुद्ध व इतके गोंधळाचे असलेले दिसून येतात की, कोणताही निर्णय पूर्ण समाधानकारक असा कोणालाही वाटत नाही. जो तो आपापल्या आवडी-नावडीनुसार त्याला सतावणाऱ्या प्रश्नांची वासलात लावीत असतो. यामुळे 'जितक्या व्यक्ति तितक्या प्रकृति,' या न्यायाने जितकी माणसे तितकी मते, असा गोंधळ जगात दिसून येतो.

हा गोंधळ नाहीसा करण्याचे अथवा शक्य तितका मर्यादित करण्याचे कार्य दर्शनशास्त्रे, तत्वज्ञाने व आधुनिक विज्ञाने यांनी केलेला आहे. पण यामुळेही निर्णायक असे काहीही हाती लागत नाही, अशीच जाणकारांची प्रतीती आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, निर्णायक, निश्चित, निर्विवाद अशी एकच वस्तू आहे. ती म्हणजे 'ज्ञानपणेंविण ज्ञानमात्र जे ।'. पण हे विधान निर्णायक, निश्चित व निर्विवाद आहे किंवा नाही, याची प्रतीती ज्याला त्याला आपले आत्मनिरीक्षण करूनच घ्यावी लागते. कारण हे विधानदेखील 'प्रतीतिमात्र' असेच आहे. आपल्याच प्रतीतीची समग्र प्रक्रिया निःसंग सावधानतेने अवलोकून, हे असेच आहे किंवा नाही, हे प्रत्येकाला आपल्याच अंतर्यामातील प्रतीती-प्रक्रियेची साक्ष घेऊन शोधावे लागते. अन्य मार्गच येथे उपलब्ध नाही.

म्हणून ही स्वानुभवाची गोष्ट आहे. स्वानुभवाची म्हणजे माझा अनुभव, तुमचा अनुभव, इतरांचा अनुभव आणि यांच्यातील भिन्नता व परस्परविरोध, असा अर्थ नाही. स्वानुभवाची म्हणजे आत्मनिरीक्षणाची. अनुभव अनंत येत राहतात व जात राहतात. पण या अनुभवांकडे प्रत्यक्ष पाहणारा जो आहे तोच या अनुभवांच्या मुळाशी असलेल्या सत्याचा शोध घेऊ शकतो. हा असा शोध म्हणजेच आत्मनिरीक्षण. बाह्य वस्तूंचा शोध कितीही घेतला व त्यापासून केवढयाही मोठया ज्ञानाची प्राप्ती झाली, तरी या सर्व ज्ञानाची सार्थकता कशात साठली आहे, असा प्रश्न शेवटी विचारावाच लागतो. आणि हाच, अन्य सर्व प्रश्नांवर प्रकाश पाडण्यास समर्थ, असा प्रश्नांचा प्रश्न आहे. या मूलभूत प्रश्नाचा विचार ज्याला त्याला आपल्या अंतर्यामातच करावा लागतो. आणि अंतर्याम म्हटले की, आत्मनिरीक्षण आलेच. कारण प्रतीतिप्रक्रिया ही अंतर्यामातच चालते, अन्यत्र नाही.

हे असे आत्मनिरीक्षण म्हणजे काय, याचा विचार वारंवार व अनेकविध रीतींनी या रसरहस्यात येऊन गेला आहे. म्हणून त्याचा विस्तार करण्याची आता गरज नाही. आता गरज आहे ती ही की, ज्ञानदेव जिला 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे म्हणतात, ती काय वस्तू आहे ? याचाही विचार या प्रकरणात वर थोडाबहुत केला आहे. आता असणे व नसणे ही भाषा ज्या वस्तूला लागू पडत नाही, ती सर्वथा नाही असे म्हणता येईल का ?--याचाच विचार कर्तव्य आहे.

'असणे' आणि 'नसणे' हे दोन शब्द आहेत. या शब्दांनी ज्या दोन भिन्न वस्तू निर्देशित होतात त्या कोणत्या ? आपण म्हणू, असणे म्हणजे भाव आणि नसणे म्हणजे अभाव. पण असे म्हणताच दर्शनशास्त्रातील भाव व अभाव यांच्या व्याख्या व त्यांची चर्चा आपल्यासमोर येते. पण या ग्रंथनिविष्ट वा गुरूपदिष्ट ज्ञानाचा येथे यत्किंचितही उपयोग होण्यासारखा नाही. कारण येथेही मतामतांचा गलबला व तज्जन्य गोंधळ हा आहेच. म्हणून येथे माझे मलाच खरे काय ते समजून घ्यावयाचे आहे. 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' म्हणजे 'प्रतीतिवीण ज्ञानमात्र' असे म्हणता येईल का ? असे

म्हटले तर सर्वच आटोपले. पण हे तसे नाही हे स्पष्ट आहे. कारण ज्ञानदेव आपला अनुभव म्हणजे आपली आत्मप्रतीतीच या ग्रंथात निवेदन करीत आहेत. म्हणून 'ज्ञानमात्र' म्हणजे 'प्रतीतिमात्र' असाच अर्थ करावा लागतो. पण ही प्रतीती ज्ञानपणाच्या पारची आहे. कारण ती 'ज्ञानपणेवीण' आहे, असे ज्ञानदेव सांगतात.

ज्याला असणे व नसणे ही भाषा लागू पडत नाही, अशी ती प्रतीतिमात्र वस्तू आहे, असेही ज्ञानदेव सांगतात. 'नसणे' म्हणजे अस्तित्वात नसणे; आणि असणे म्हणजे अस्तित्वात असणे, असे मानले तर आपल्या हाती काय येते? अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही अवस्थांकडे पाहू शकणारे असे काहीच जर नसेल, तर या दोन शब्दांनी ध्वनित होणाऱ्या या दोन परस्परभिन्न अवस्थांची भाषाच आकारास आली नसती. म्हणून 'असणे व नसणे' अशी भाषा ज्यामुळे आकारास येते 'ते' काय?—असा येथे प्रश्न आहे. 'ते' 'सर्वथा नाही,' अशा स्वरूपाचे असावे की, 'असतचि असे' अशा स्वरूपाचे असावे,—असा येथे प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचे शब्दांनी उत्तर देता येण्यासारखे नाही. म्हणून हा असा प्रश्न आहे की, ज्याला उत्तरच नाही. कारण ते जे निखळ ज्ञानमात्र आहे, ते 'सर्वथा नाही' असे म्हटले, तर या नाहीपणाची प्रतीती कोणाला येते? आणि प्रतीती आल्याशिवाय 'सर्वथा नाही' असे म्हणताच कसे येईल? आणि उलट 'ते' 'सदासर्वकाळ आहे' अथवा 'असतचि असे' असे आहे म्हटले, तर जे जे 'दिसते भासते' ते सर्व जर नाशवंत आहे, अशी इतिहासाची म्हणजेच असंख्य माणसांची साक्ष आहे, तर 'ते असतचि असे' अशी प्रतीती कोणाला येऊ शकते? सदासर्वकाळ अस्तित्वात असणारे असे मानवात काय असू शकते? आणि असे काही असले, पण ते मानवी प्रतीतीच्या पारचे असले, तर हा प्रश्न सदैव निरुत्तरच नाही का राहणार?

म्हणून हा निरुत्तर असाच प्रश्न आहे. पण निरुत्तर म्हणजे अनुभवातीत असे मात्र नाही. निरुत्तर म्हणजे शब्दांच्या पारचा. आपले शब्दावलंबन व ज्ञानपणावलंबन पूर्णपणे संपुष्टात आले, तरी आपण असतोच आणि आपली निःशब्द, निर्विषय अशी प्रतीतीही असते. 'असणे–आकळणे' हे शब्दावर,

ज्ञानपणावर, अथवा इतरांना त्याचे अस्तित्व शब्दांनी वा अन्य साधनांनी पटवून देण्यावर मुळीच अवलंबून नसते.

म्हणून ज्यांना शब्दांच्या व ज्ञानपणाच्या आलंबनातून पूर्ण विमुक्त होता येईल, त्यांनाच 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' म्हणजे काय, याची प्रतीती येऊ शकेल. शब्द संपले, नि:शब्द व निर्विषय अवस्थेत राहता आले, आणि अशा अवस्थेत अखंड राहून, तल्लख सावधानतेने सर्व काही पाहता आले, तर अंत:करण हळूहळू निर्विचार होऊ लागते. हा प्रयोग अखंड सावधानतेने चालू राहिला, तर 'निर्विचारवैशारद्य' प्राप्त होते. आणि अशा नि:शब्द, निर्विचार, निस्तरंग, निखळ शांत व सर्वावधान अवस्थेत जे संभवू शकते ते ज्ञानदेवांसारख्या सत्यसाक्षात्कारी पुरुषांना काही प्रमाणात सांगता येत असले, तरी ही कोणाच्याही शब्दाच्या वा अन्य करामतीच्या साह्याने आपल्याला प्रत्यक्षपणे प्रतीत होण्यासारखी वस्तू नाही. कारण नि:शब्द, निर्विचार, निस्तरंग, निखळ शांत व सर्वावधान, अशा अवस्थेतच ज्याचा स्पर्श प्राप्त होऊ शकतो, त्याचा स्पर्श प्राप्त करून घेण्यासाठी प्रत्येकाला त्या अवस्थेतच गेले पाहिजे.

ही अशी नि:शब्द, निर्विचार, निस्तरंग, निखळ शांत व सर्वावधानी अवस्था त्यालाच प्राप्त होऊ शकते की, ज्याला समग्र सामान्य संसारी जीवन हे ज्या इच्छा–आकांक्षांच्या आवेगामुळे गतिमान् होत राहते, त्या सर्व इच्छा–आकांक्षा व्यर्थ आहेत, अर्थशून्य आहेत याची सखोल व अतिव्यापक आत्मनिरीक्षणामुळे साक्षात् प्रतीती आली असते. या अशा विलक्षण प्रतीतीमुळे, सर्व काही व्यर्थ आहे, शून्यवत् आहे असे भासू लागले असताही या शून्यावस्थेत वा महाशून्यावस्थेत अखंड राहण्याचे प्रचंड साहस जो करू शकेल, त्यालाच 'ज्ञाननपणेवीण ज्ञानमात्र जे,' त्याची साक्षात प्रतीती येऊ शकेल.

पण हे असे साहस म्हणजे अखंड जीवन–मरणाच्या सीमारेषेवर राहण्याचे साहस. यासाठी समग्र जीवशक्ती पणाला लावावी लागते. क्षणाक्षणाला मृत्यू हा जणू उभाच ठाकला आहे, आणि तरी 'सर्वनाश अथवा सर्वकाही' अशा अनिश्चितपणात सहजपणे राहण्याचे प्रचंड साहस, ज्याच्या-

कडून घडत आहे, अशा शून्यवत् पण सर्वार्थगर्भ अवस्थेतच 'ते जे निखळ प्रतीतिमात्र,' 'निखळ ज्ञानमात्र' आहे, 'ते' जणू वैश्विक सर्जनशक्तीच्या आवेगाने या अशा महाशून्यावस्थेत संचरते. कारण या अशा महाशून्यावस्थेत जीवन-मरणरूप, असणे-नसणेरूप असे आपले जीवपण आणि या जीवपणाचे समग्र विश्वाशी असलेले संबद्धपण, असे एकच एक जे महाप्रमेय, त्याच्यावरच सर्व लक्ष केंद्रित झालेले असते. आणि म्हणून "तै प्रमेयचि आविष्करे" असा अद्भुत प्रकार येथे घडून येतो, आणि अशा रीतीने त्या प्रमेयाचा, त्या 'वस्तूचा,' त्या निखळ ज्ञानमात्रतेचा स्पर्श ज्याला प्राप्त होतो, तोच असे छातीठोकपणे सांगू शकतो की, मानवी जीवनाच्या व समग्र विश्वाच्या मुळाशी असे एक निखळ ज्ञानमात्र आहे की, ज्याला असणे व नसणे ही भाषा लागू पडत नाही, आणि तरीही ते 'सर्वथा नाही' असेही म्हणता येत नाही.

* * *

'शून्य-सिद्धान्त-बोधु'

वर वर्णिलेल्या महाशून्यावस्थेतच ज्याचा स्पर्श प्राप्त होतो, त्या अवस्थेत असताना व हा असा ज्ञानमात्रतेचा अद्भुत स्पर्श प्राप्त होण्याच्या आधी, अशी एक नाहीपणाची, शून्यपणाची अवस्था अंगी बाणू लागते की, तीच अंतिम सत्यावस्था आहे, तिच्यापलीकडे वा अलीकडे दुसरे काहीही नाही, अशा निश्चयावर काही साहसी साधकांची बुद्धी स्थिर होते. असे झाले म्हणजे हे लोक शून्य सिद्धान्ताचे तत्वज्ञान सांगू लागतात. पण ज्ञानदेव म्हणतात, "अशा या शून्य सिद्धान्ताचा जो बोध होतो, त्या बोधाची सत्ता कोणती ? ही सत्ता म्हणजे एक प्रकारचा अति विलक्षण बोधच ना ? मग शून्यसिद्धान्ताचा आग्रह धरण्याची वृत्ती आणि ज्या बोधाच्या सत्तेवर हा आग्रह धरला जातो, तो बोध, या दोघातील परस्परसंबंधाचे स्वरूप काय ? निश्चयात्मक अशी आग्रही शून्यसिद्धान्तानुगामी बुद्धी ही अंतिम व निर्णायक की, ज्या अतिविलक्षण बोधाच्या सत्तेवर ही बुद्धी उभी राहते, तो बोध अंतिम व निर्णायक ? अर्थात् बोधाची सत्ता हीच अंतिम व निर्णायक मानणे भाग आहे. म्हणून या अतिविलक्षण बोधरूपी निखळ

ज्ञानमात्र वस्तूला शून्यसिद्धान्ताच्या मगरमिठीत कोंडून ठेवू पाहणारे लोक त्या निखळ ज्ञानमात्रतेवर शून्यसिद्धान्ताचा वृथा आरोप करीत राहतात.

येथे एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, शून्यावस्था वा महाशून्यावस्था ही एक अशी अवस्था आहे की जी प्राप्त झाल्याशिवाय निखळ ज्ञानमात्र वा प्रतीतिमात्र सत्याचा स्पर्श प्राप्त होणे सर्वथैव अशक्य आहे. कारण ज्ञानदेवदेखील त्या सत्याचे वा शिवशक्तीमीलनात्मक स्पर्शाचे 'सर्व शून्याचा निष्कर्षू' असेच वर्णन करतात. शिवाय, हा मताचा अथवा कोणत्याही महापुरुषाच्या वैयक्तिक अनुभवाचा प्रश्न नसून, वस्तुस्थिती काय, असाच खरा प्रश्न आहे वस्तुस्थिती ही आहे की, अहं-बुद्धि-निष्ठ मनाचे सर्व व्यापार शून्यवत् झाल्याशिवाय सत्याचा, त्या निखळ ज्ञानमात्ररूप वस्तूचा स्पर्श प्राप्त होणे सर्वथैव अशक्य आहे. कारण अहंबुद्धिनिष्ठ मनाचे व्यापार आणि सत्य, यांच्यात तम-प्रकाशवत् प्राकृतिक विरोध आहे. पहिले आहे तोवर दुसऱ्याचा स्पर्श प्राप्त होणे शक्य नाही. आणि दुसरे आले की, पहिले अस्तित्वशून्य होते. पण हे दुसरे येणे-न-येणे हे आपल्या अहंनिष्ठ बुद्धीवर वा इच्छेवर यत्किंचितही अवलंबून नसते. म्हणून अहंबुद्धिनिष्ठ मनाचे व्यापार, असंग निवृत्तिरूप व शांत सर्वविधानरूप आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा शून्यवत् झाल्याशिवाय 'सत्यानृतमिथुन' संपुष्टातच येत नाही; आणि हे संपुष्टात आल्याशिवाय निखळ सत्याचा प्रकाश प्राप्त होण्याला आवश्यक अशी परिस्थितीच निर्माण होऊ शकत नाही.

म्हणून शून्यावस्था ही आवश्यक, पण शून्यसिद्धान्ताचा आग्रह हा व्यर्थ. कारण निखळ ज्ञानमात्ररूप सत्य हे कोणत्याही सिद्धान्ताच्या लोखंडी वा सोनेरी पिंजऱ्यात अडकून ठेवता येण्यासारखे पाखरू नाही. तो नित्यमुक्त असा विहंगम आहे. आणि मरण व जीवन या दोन पंखांच्या साह्याने त्याचे सच्चिदानंदमय उड्डाण अखंड चालूच राहते. ज्याला मरणाची भीती वाटते, त्यालाही 'ते' प्राप्त होऊ शकत नाही; आणि ज्याला जीवनाचीच आसक्ती वाटते, त्यालाही 'ते' प्राप्त होऊ शकत नाही.

'नसणे' म्हणजे मरण; आणि 'असणे' म्हणजे जीवन; हे दोन त्या ज्ञानमात्र विहंगमाचे अद्भुत पंख आहेत. म्हणून 'असणे' या शब्दानेही

त्याचे निर्वचन होत नाही व 'नसणे' या शब्दानेही त्याचे निर्वचन होत नाही. 'असणे-नसणे' यांच्या अतीत जे 'निखळ ज्ञानमात्ररूप असणे' असेच त्याचे वर्णन करावे लागते.

* * *

'माल्हविता दिवे'

ज्ञानदेव आता तीन समर्पक दृष्टांत देऊन, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे,' त्याची आपण साक्षात् प्रतीती कशी घ्यावी, हे स्पष्ट करीत आहेत.

पहिला दृष्टांत दिवे लावणे आणि मालविणे, या घटनेवर आधारलेला आहे. दिवे मालवून टाकणारा जर दिवे मालविले जाताच, त्या दिव्या-प्रमाणेच मालविला गेला, नष्ट झाला, तर आता दिवा नाही अशी प्रतीती कोणाला येणार ? अनंतविध घटनांनी व पदार्थांनी विनटलेली ही सृष्टी म्हणजे जणू असंख्य दिव्यांचा लखलखाट ! हे असंख्य दिवे म्हणजे काय चमत्कार आहे ?—याचा लखलखाट मला जाणवतो; पण माझे हे जाणवणें आणि हे असंख्य दिवे यांच्यातील संबंधाचे स्वरूप काय ?—असे प्रश्न निखळ जिज्ञासूला सतावू लागताच, तो जेव्हा एकामागून एक अशा रीतीने प्रत्येक दिव्याचे, प्रत्येक वृत्ती-प्रवृत्तींचे संशोधन करू लागतो; त्यांचे असणे व नसणे यांचा त्याच्या जाणीवेवर कोणता परिणाम घडून येतो, हे पाहू लागतो, तेव्हा त्याला हा सारा उद्योग अर्थशून्य आहे, अशी प्रतीती येऊ लागते. जणू सर्व दिवे विझून गेले आहेत, अशी प्रतीती त्याला येते. अशा या सर्वशून्यावस्थेत तो असताना सर्व दिवे मालवले गेले म्हणजे त्याची प्रतीतिही मालवली जातें का ? असे जर घडले, तर आता दिवे नाहीत अशी प्रतीती कोणाला येणार ?—हा असा सर्वनाहीपणा सर्वथैव असंभव आहे. तो संभवनीय आहे असे मानले, तर जगाविषयी, आपल्या स्वरूपा-विषयी व मानवी जीवनाविषयी विचार करण्याला कसलाही आधार वा अर्थ उरणार नाही; कारण आता जे दिसते-भासते हे संपूर्णपणे नाहीसे होणे आणि नाहीसे झाल्यावर, 'सत्' असे काहीही न उरणे, अशी जर प्राकृतिक नियती मानली, तर आता जे दिसते-भासते ते असत्पासूनच

निर्माण झालेले असावे असे मानणे भाग पडते, असत्पासून म्हणजे वंध्ये पासून. पण हे सर्वथैव अशक्य आहे. म्हणून सृष्टीचे समग्र पदार्थरूप दिवे मालविले गेलें तरी हे दिवे अव्यक्तपणे, अद्‌भुतपणे लावणारी व मालविणारी अशी सत्–वस्तू मानल्याशिवाय आता जे दिसते भासते त्याच्या उत्पत्तीची, स्थितीची व विनाशाची व्यवस्थाच लागू शकत नाही.

पण हा झाला विशुद्ध तर्क. तर्क हे प्रमाणसिद्ध ज्ञान असले, तरी तो आत्मसाक्षात्कार वा सत्यसाक्षात्कार नव्हे. ते केवळ परोक्षज्ञान आहे. परोक्ष म्हणजे ज्ञानपणात्मक, म्हणजे ज्ञान व अज्ञान यांच्या मिथुनात्मक असे ज्ञान आहे. 'शब्दाची लिही' पुसण्यापूर्वीचे व 'प्रमाणांची परी' सरण्यापूर्वीचे ते ज्ञान आहे. म्हणून आपल्या देहाची व दृश्य सृष्टीची उत्पत्ति–स्थिति–विलयात्मक कितीही आवर्तने घडून आली, तरी आपल्या अंतर्यामात असलेली 'असणे–आकळणे'रूप निखळ प्रतीतिमात्रता या प्रकारामुळे यत्किंचितही बाधित होत नाही; या सत्याचा साक्षात्कार घडल्याशिवाय मानवात व मानवी जीवनात सच्चिदानंदमय व नित्य सर्जनशील अशी आमूलाग्र क्रांती घडून येणे सर्वथैव अशक्य आहे.

म्हणून सृष्टपदार्थरूप सर्व दिवे मालविले गेले, तरी या महाप्रलयाची साक्षीरूप अशी निखळ ज्ञानमात्रता वा प्रतीतिमात्रता अबाधित अशीच राहते. कशी? तर दिवे मालविणारा जसा दिवे विझल्यानंतरही शिल्लक राहतो तद्वत्. याची साक्षात् प्रतीती, मूलगामी आत्मनिरीक्षण व 'स्वयंभ निवृत्तिपण रूप' सर्वविधान योग अथवा 'उपायवनवसंतु' यांच्या आश्रयानेच संभवते. हे कसे ते पुढील ओवीत ज्ञानदेव सांगतात.

* * *

'का निदेचेनि आलेपणे'

ज्ञानदेव म्हणतात, निद्रा आली, गाढ झोप लागली, म्हणजे आपल्या भावात्मक जीवपणाचे यत्किंचितही भान वा ज्ञान उरले नसताही, आपण जसे 'असतचि असे' अशा अवस्थेत राहतो; आणि जाग आल्यावर 'मला काय छान गाढ झोप लागली होती! किती शांत व सुखमय!'—अशी आपली स्मृतिरूप प्रतीती आपण बोलून दाखवतो. स्मृती ही पूर्वानुभूतीचीच

असते. पण येथे जो पूर्वानुभव आहे, तो अहंशून्य, मी–पणशून्य, ज्ञानपणेवीण अशा ज्ञानमात्राचा आहे. म्हणून 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे,' 'ते' आपल्या देहेंद्रिय-मन–अहं–बुद्धिरूप भानात येणाऱ्या असण्या–नसण्यावर, भाव–अभावावर, यत्किंचितही अवलंबून नाही.

गाढ निद्रा लागताच आपण जर जीवानिशी नाहीसे झालो असतो, तर निद्रेतील शांत, निर्विचार, निर्विषय सुखाची प्रतीती निवेदन करण्यास कोण बाकी उरले असते? पण देहतादात्म्याधीन असे आपण गाढ निद्रेत मृत्युवत् बेभान होत असलो, तरी आपली प्रतीतिमात्रता, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रता' ही त्यामुळे यत्किंचित्ही बाधित होत नाही. ही घटना अनंत अर्थाने परिपूर्ण अशी आहे. आणि ती आपल्या नित्याच्या परिचयाचीही आहे. पण तिच्यापासून कसलाही बोध न घेता, जागेपणीच्या मर्यादित व सत्यानृतमिथुनयुक्त अशा अनुभवांच्याच अवगुंठनात राहून, जीव–जगत्–जगदीश्वर यांच्याबाबत व यांच्यातील परस्परसंबंधाबाबत सर्व काही आपल्याला समजलेच पाहिजे, असा निर्बुद्ध आग्रह आपण धरीत असतो. पण आपण हे विसरतो की, आपली जागृतावस्था ही जितकी निसर्गसिद्ध घटना आहे, तितकीच आपली निद्रावस्था हीदेखील प्रकृतिसिद्ध अशी घटना आहे. आपल्या चोवीस तासांच्या अहोरात्र कालावधीपैकी केवळ फार तर अर्ध्या कालावधीत जे जे घडते व अनुभवास येते त्यावरच संपूर्णपणे विसंबून, मानवी जीवन व जगत् यांच्याविषयी भरमसाट विधाने करीत सुटणारे मानव हे जागृतीतदेखील झोपेत चालणाऱ्या–बोलणाऱ्या माणसांप्रमाणेच वागत असतात. सदैव झोपेतच राहणाऱ्या व तिच्यापासून विमुक्त होण्याचा सर्वविधान योगात्मक असा किंचितही प्रयत्न न करणाऱ्या मानवांना ज्ञानदेवांची भाषा कशी आकळणार? तरीपण या ग्रंथावरदेखील पांडित्य करण्यास ते यत्किंचितही कचरणार नाहीत! झोपेत बोलणाऱ्या–चालणाऱ्या-सारखे जीवन जगणारी ही माणसे कुठे जातील, काय करतील व कोणत्या खड्ड्यात पडून आक्रोशत राहतील, हे कोणी सांगावे?—

हा निद्रेचा दृष्टांत देऊन, निखळ प्रतीतिमात्रता, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रता' या अद्‌भुत वस्तूला असणे–नसणे, भाव–अभाव, ज्ञान–अज्ञान,

अशी द्वंद्वात्मक भाषा कशी लागू पडत नाही, हे ज्ञानदेवांनी स्पष्ट केले आहे. या दृष्टांताचे विशेष माहात्म्य हे की, हा आपल्या साक्षात्–प्रतीतीचा दृष्टांत आहे. गेल्या ओवीतील 'माल्हविता दिवे' या दृष्टांतात द्रष्टा आणि दृश्य यांच्या क्षेत्रात, दृश्य सृष्टि संपूर्णपणे मालविली गेली, तरी द्रष्टा हा साक्षी म्हणून अस्तित्वात राहू शकतो, हे दर्शविले आहे. पण या निद्रेच्या दृष्टांताने द्रष्टादेखील गाढ निद्रेत मृतवत् झाला असला, अभावप्रत्यया-लंबनावृत्तीत विलीन झालेला असला, तरी त्याच्या अंतर्यामात नित्य स्पंदन करणारी निखळ प्रतीतिमात्रता ही कशी अखंड जागृत, अखंड सावधान व जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती या तिन्ही अवस्थांना व्यापून 'असतचि असते,' हे दाखविले आहे. आत्मनिरीक्षणात्मक सर्वावधान–योगाचा प्रयोग करून पाहण्याचे साहस जे वारंवार करतील, त्यांना 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्याची साक्षात् प्रतीती येईल, असे या दृष्टांताने सूचित केले आहे.

* * *

'घटु घटपणे भासे'

'माल्हविता दिवे' या दृष्टांताने सर्व दृश्य पदार्थांचा निरास झाला असताही द्रष्टा हा साक्षीरूपाने मागे उरतो, हे दाखविले आहे. 'निदेचेनि आलेपणे' या दुसऱ्या दृष्टांताने द्रष्टा हा अज्ञानतःच असणे–नसणे अशी भाषा वापरीत असतो; पण वस्तुतः त्याची जागृतीतील असणेपणाची प्रतीती आणि सुषुप्तीतील मी–पणशून्यशी नसणेपणाची प्रतीती, या दोन्हींना आपल्यात सामावून घेणारी अशी जी असणे–न–नसणेवीण प्रतीतिमात्रता ती मात्र असणे–नसणे यांच्यापलीकडे अखंडपणे 'असतचि असे' अशाच रूपात स्पंदन करीत कशी राहते, हे दर्शविले आहे. ही जी असणे–न–नसणे-वीण अशी नित्य स्पंदनमय निखळ प्रतीतिमात्रता वा ज्ञानमात्रता हीच जीवपणाचे वस्तुतः अधिष्ठान असते. पण जीवाला तिचे भानदेखील नसते.

आता घट आणि त्याचा ध्वंसाभाव, या तिसऱ्या दृष्टांताने समग्र वस्तुजात ज्या सत्तेवर उदयास येते व विलयास जाते ती सत्ता भावा-भावातीत असल्याशिवाय, या सृष्टिरूप वस्तुजाताविषयी काहीही बोलता येणे, हे अशक्य कसे आहे, हे दर्शविले जात आहे.

आपल्याला घट समोर दिसला म्हणजे आपण म्हणतो, 'घट हा घटपणाने भासतो.' घटपणाने म्हणजे घटत्वासहित भासतो. घटत्वासहित का ? तर एक घट आता पाहिला आणि नंतर कालावधीने अन्यत्र दुसरा घट दिसला, तर 'हा घट आहे' असे आपण तात्काळ म्हणतो. पहिला घट हा घटत्वासहित भासला नसता व त्याचा संस्कार मनावर राहिला नसता, तर दुसरा घट पाहताच 'हा घट आहे' असे आपल्याला म्हणताच आले नसते.

न्याय-वैशेषिक दर्शनात ही अशी प्रतीती ज्यामुळे संभवते, त्या पदार्थाला 'सामान्य' असे नाव दिले आहे; एक कावळा एकदा पाहिला, की, नंतर अन्यत्र व केव्हाही दुसरा कावळा दिसताच, हा कावळा आहे, हे आपण तात्काळ ओळखतो. याचा अर्थ असा की, काक दिसताच त्याच्या काकत्वासहितच तो आपल्याला दिसतो. म्हणून विश्वातील अनेक पदार्थ हे निरनिराळ्या जातिधर्मांनी युक्त असे असतात. एका जातीतील एकच पदार्थ पाहिला, तरी तो ज्या जातीचा असतो त्या जातीतील सर्व पदार्थ पाहिले नसताही, ते दिसताच, हे अमुक जातीचे, हे आपण ओळखतो.

आता घट हा भाव पदार्थ आहे. कारण तो दिसताच, तो 'आहे' असा बोध आपल्याला होतो. 'आहे' या पदाने जे सूचित होते, त्याला 'भाव' असे दार्शनिक नाव आहे. जेथे हा घट आपल्याला दिसला, तेथे तो जर पुन्हा पाहिले असता दिसला नाही, तर 'तेथे तो आता नाही' असे आपण म्हणतो. 'नाही' या पदाने जे सूचित होते, त्याचे दार्शनिक नाव 'अभाव' असे आहे. म्हणजे त्या घटाचा आता तेथे अभाव आहे, असे आपण म्हणतो. हाच घट पुन्हा त्याच जागी आलेला दिसला, तर त्याचा अत्यंताभाव नष्ट होऊन पुन्हा तो भावरूपाने दिसू लागेल; कारण अत्यंताभावाचा प्रतियोगी कुठे ना कुठे अस्तित्वात असतो. पण घट फुटला, तर त्याचा जो अभाव घडून येतो त्याला ध्वंसाभाव असे म्हणतात. फुटलेला वा भंगलेला घट पुन्हा त्याच स्वरूपात अस्तित्वात येणे अशक्य असल्यामुळे हा ध्वंसाभाव अमर असाच राहतो. कारण या ध्वंसाभावाचा प्रतियोगी कुठेच शिल्लक राहत नाही. हा एक प्रकारचा 'अमर मृत्यु' आहे असेही म्हणता येईल.

आता ही समग्र सृष्टी म्हणजे एक घट आहे, अशी कल्पना करा. ही सृष्टी नष्ट झाली, तर तो तिचा अत्यंताभाव होईल की ध्वंसाभाव? अत्यंताभाव मानला, तर सृष्टी ही काही कालापुरती कोणीतरी दुसरीकडे नेली आहे व त्या कालावधीनंतर ती पुन्हा येथे परत येऊ शकते, अशी वस्तुस्थिती मानावी लागेल. पण लहानसा घट इकडून तिकडे नेऊन दृष्टिआड करता आला, तरी आकाशासहित ही समग्र अती विराट् सृष्टी दुसरीकडे नेली जाऊन दृष्टिआड कशी होणार? व कोण करू शकणार?

म्हणून समग्र सृष्टी नाहीशी झाल्यास तो तिचा ध्वंसाभावच मानावा लागेल; अर्थात् केवळ तर्कत:च हे मानणे भाग पडेल. पण असे मानले, तर ध्वंसाभाव हा अमर असल्यामुळे ही एकदा नष्ट झालेली सृष्टी पुन्हा कधीही भावरूपात दिसू शकणार नाही.

ज्ञानदेव म्हणतात, घट घटपणे भासतो, म्हणजे भावरूपाने भासतो; आणि तो भंगला, तर त्याचा भंग म्हणजे ध्वंसाभाव भासतो. घटाचा प्रथमत: भाव व नंतर ध्वंसाभाव हे, आपण घटाहून भिन्न आहोत म्हणून आपल्याला भासू शकतात. पण घट हा 'सर्वथा नाही" म्हणजे कधीही अस्तित्वातच नसता, तर त्याचा भावही भासला नसता व ध्वंसाभावही भासला नसता. पण ज्या अर्थी त्याचा भाव भासला त्या अर्थी तो 'सर्वथा नाही' अशी अवस्था त्याला कधीच नव्हती, असेच मानावे लागेल. तद्वत् ज्या अर्थी ही सृष्टी आता भासते, म्हणजे भावरूपाने भासते, त्या अर्थी ती सर्वथा नाही, म्हणजे ती पूर्वी कधीही अस्तित्वात नव्हती, अशी अवस्थाच संभवणार नाही. कारण ज्याला अस्तित्व असते, त्यालाच भाव व अभाव हे संभवतात. असे मानले, तर सृष्टी ही अनादी आहे असेच मानावे लागेल. म्हणजे तिची उत्पत्ती पूर्वी कोणत्याही एका विशिष्ट काली झाली असे मानता येणार नाही. पण असे मानले तरी तिचा नाश कधीही संभवणार नाही असे मात्र मानता येणार नाही. कारण अविद्या ही जशी अनादी मानतात, पण तिचा नाश संभवतो, असेही मानतात; अथवा घटाचा प्रागभाव नष्ट होतो; तद्वत सृष्टी अनादी मानली, तरी तिचा नाश संभवू शकेल.

मग आता हा सृष्टीचा संभवनीय नाश ध्वंसाभावासारखा असेल की अत्यन्ताभावासारखा असेल ?—असा प्रश्न समोर उभा राहतो. सांख्यदर्शन म्हणते, सृष्टीला अत्यंताभाव व ध्वंसाभाव हे दोन्ही लागू पडत नाहीत. कारण घटाप्रमाणे तिचा कोणी कर्ता व हर्ता कल्पिता येत नाही. आणि ध्वंसाभावासारखा तिचा अमर मृत्युही कल्पिता येत नाही. सृष्टी ही कार्य-रूपानेच भासते. आणि कार्य म्हटले की, ते सत् असेच मानावे लागते; 'कार्य सत्' हा सांख्यदर्शनाचा सुप्रसिद्ध व बिनतोड युक्तिवादाने सिद्ध केलेला सिद्धांत आहे. या सिद्धांतानुसार सृष्टी अव्यक्तातून 'आविर्भूत' होते व प्रलयात नाहीशी झाली, तरी ती ध्वंसाभावाप्रमाणे कायमची नाहीशी न होता, केवळ काही काळापुरती आपल्या मूळ कारणात 'तिरोभूत' होते. अव्यक्तातून व्यक्तात येणे आणि व्यक्तातून अव्यक्तात जाणे, असे सृष्टीचे आविर्भाव व तिरोभाव असंख्य संभवू शकतात. यात व्यक्त व अव्यक्त हे दोन्ही सत्-रूपच मानावे लागतात व त्यांचा अमर असा मृत्यू वा ध्वंसाभाव मानण्याची आवश्यकताच उरत नाही.

ज्या युक्तिवादाने सांख्यांनी हा सिद्धांत सिद्ध केला आहे, तो इतका बिनतोड आहे की, अद्याप आधुनिक विज्ञानालादेखील तो खोडून काढता आलेला नाही. पण केवळ युक्तिवादावरच सांख्यशास्त्राची उभारणी झालेली नाही. कारण सांख्यशास्त्रावरच आधारलेले जे योगशास्त्र आहे ते अभ्यासिल्यास असे दिसून येते की, सांख्यशास्त्राचा व्यक्त व अव्यक्त या प्रमेयाबाबतचा सिद्धांत हा आत्मदर्शनामुळेच प्रतीत झालेला असला पाहिजे. आणि नंतर त्याची सत्यता मानवांना पटवून देण्यासाठी बिनतोड युक्तिवादाच्या आधारावर तो शास्त्रशुद्ध रीतीने मांडण्यात आला असला पाहिजे. आधी आत्मदर्शनात्मक सत्यसाक्षात्कार आणि नंतर युक्तिवाद, अशीच सांख्यदर्शनाबाबतची वस्तुस्थिती असली पाहिजे. कारण केवळ युक्तिवाद सृष्टीची जन्म-मरण कथा सांगण्यास कधीही समर्थ ठरला नसता. आणि केवळ युक्तिवादावरच सांख्यदर्शन आधारले गेले असते, तर आधुनिक विज्ञानाने अनेक पुरातन व धार्मिक तत्त्वज्ञानात्मक युक्तिवादांचा जसा धुव्वा उडवला, तसाच सांख्यदर्शनाचाही धुव्वा उडवला असता. वेदान्तदर्शनाने सांख्यदर्शनाच्या एका विशिष्ट भागाचे सयुक्तिक खंडन केलेले असले, तरी

व्यक्त व अव्यक्त या बाबतच्या सांख्य सिद्धांताला वेदान्तालाही हात लावता आला नाही. किंबहुना, सांख्यदर्शनाच्या आधारेच अद्वैत वेदान्तदर्शनाची उभारणी करणे शक्य झाले, असे म्हणता येते. द्वैत की अद्वैत, हा जो अंतिम मुद्दा, त्याबाबतच सांख्य व वेदान्त यांच्यात भिन्नता आहे.

एवढा विस्तार करण्याचे कारण असे की, घट आणि घटाचा ध्वंसा-भाव, यांचा दृष्टांत देऊन ज्ञानदेवांनी जे सूचित केले आहे ते सांख्यदर्शनाच्या व्यक्त–अव्यक्ताबाबतच्या सिद्धांताशीच सुसंगत आहे; म्हणून हा विस्तार करणे भाग पडले. असो.

ज्ञानदेव म्हणतात, घट 'सर्वथा नाही' म्हणजे कधीही अस्तित्वातच नसता, तर त्याचा भाव व ध्वंसाभाव यांची भाषाच अस्तित्वात येऊ शकली नसती. तद्वत ही सृष्टी 'सर्वथा नाही' अशा स्वरूपाची, म्हणजे तिला पूर्वी कधीही अस्तित्वच नव्हते अशा स्वरूपाची असती, तर तिचा आज भावरूपाने दिसणारा भास हा कधीच दिसला नसता. कारण घट 'सर्वथा नाही' असे असते, तर त्याला 'आहे' 'नाही' असे म्हणणारा कोण गवसला असता? तद्वत सृष्टी 'सर्वथा नाही,' अशी असती, तर तिचा भाव आज कसा भासला असता? सारांश, आहे किंवा नाही, भाव वा अभाव, असणे वा नसणे, ही भाषा तेव्हाच संभवते की, जेव्हा या उभयतांची प्रतीती घेणारा कोणीतरी असतो. ही प्रतीती घेणारी 'वस्तू' म्हणजेच 'ज्ञानपणे-वीण ज्ञानमात्र' असे जे ते. ही अशी 'वस्तू' आहे की, सृष्टीचाही भाव व अभाव, आविर्भाव व तिरोभाव ती पाहू शकते. आणि ही ज्ञानमात्र, प्रतीतिमात्र वस्तू तुम्हा आम्हा सर्वांत वर्तमानातच नित्य स्पंदन करीत असल्यामुळे तिचा साक्षात्कारही पूर्ण संभवनीय आहे.

* * *

'म्हणोनि काही नाही पण'

या ओवीच्या आधी आलेल्या आठ ओव्यांतून जे निष्पन्न होते, ते आता ज्ञानदेव सूत्ररूपाने सांगत आहेत. ते म्हणतात, 'काहीनाहीपण अशी वस्तू असली, म्हणजे ही समग्र सृष्टी काहीनाहीपणात, महाप्रलयात विलीन

होत असली, तरी ‘देखता’ हा त्यामुळे नाहीसा होत नाही. पण त्याचे हे प्रतीतिमात्ररूप असणे, हे नसून असल्यागत, अशा नवलाईचे असते!’

याच्या आधीच्या ३०व्या ओवीत घट घटपणाने भासतो व तो भंगला म्हणजे त्याचा भंग वा ध्वंसाभाव वा त्याचे काहीनाहीपण भासते; अथवा घटवत अशी ही घटित सृष्टी सृष्टिपणाने भासते व ती महाप्रलयात विलीन झाली म्हणजे ती जणू काहीनाहीपणात नाहीशी होते; पण घट वा घटित सृष्टी ‘सर्वथा नाही’ अशी, म्हणजे तिला जर असणेपण कधीच लाभले नसते, तर तिचा भाव वा अभाव, तिचे असणे वा नसणे, हे कोणाला भासले असते? असा प्रश्न उत्पन्न करून ज्ञानदेवांनी या ओवीने काय दर्शविले हे आपण पाहिले.

आता ३१व्या ओवीत सृष्टीचे हे काहीनाहीपण पाहणारा असल्याशिवाय त्या विषयी कोणालाही काहीही बोलता येणार नाही; म्हणून या काहीनाहीपणाला (महाप्रलयाला) अर्थ जर प्राप्त व्हावयाचा असेल, तर ‘देखता’ वा पाहणारा अशी एक ‘वस्तू’ मानावीच लागते. पण असे काहीनाहीपण पाहणारी, म्हणजे त्याची प्रतीती घेणारी ‘वस्तू’ मानली असता, तिचे या काहीनाहीपणातही जे ‘असणे,’ ते कसे असते हे आता ज्ञानदेव सांगत आहेत.

ज्ञानदेव म्हणतात, हे असणे, ‘नोहूनी असणे–न–यावीण जे असणे,’ म्हणजे नसून असल्यागत व असून नसल्यागत, असे असते!

ही भाषा अगम्य अशी वाटली, तर त्यात काही नवल नाही. पण ‘ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे,’ हे जसे ‘ज्ञानपणेवीण,’ म्हणजे अगम्य आहे, तसेच हे विस्मयजनक ‘असणे’ अगम्य आहे. वस्तुतः त्या ज्ञानमात्राचेच हे ‘असणे’ आहे. निखळ ज्ञानमात्र ही जशी ज्ञान व अज्ञान यांच्याहून विलक्षण अशी केवळ प्रतीतिमात्रता आहे, तद्वत् या ‘देखता’–रूप वस्तूचे काहीनाहीपणात, सृष्टीच्याही महाप्रलयात जे ‘असणे’ ते, आहे व नाही, असणे व नसणे, यांच्याहून विलक्षण असे ‘केवळ असणे’ आहे.

त्या निखळ ज्ञानमात्रतेचा ‘स्पर्श’ प्राप्त झाला, तर हे असून नसल्यागत व नसून असल्यागत असणे म्हणजे काय, याचाही स्पर्श प्राप्त

होईल. हा 'स्पर्श' प्राप्त करून घेण्याची प्रक्रिया कशी असते, याचे निरूपण वर पुरेसे करण्यात आले आहे. या ठिकाणी निखळ 'असणे–आकळणेरूप' प्रतीतिमात्रता सर्व मानवांच्या अंतःकरणात नित्य वर्तमान व स्पंदनमय कशी असते, याचे थोडेसे अधिक स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. आपण आपलेच आत्मनिरीक्षण जरा अधिक सखोलपणे केले, तर त्या केवळ असणे–आकळणेरूप निखळ ज्ञानमात्रतेचा व तिच्या विस्मयजनक सन्मात्रतेचा स्पर्श प्राप्त होणे अधिक सुकर होईल.

विहंगमावलोकन

यासाठी ज्ञानदेवांनी येथवर जे सांगितले आहे, त्याचे साररूपाने विहंगमावलोकन करणे बरेचसे उपकारक होईल.

शिव–शक्तिसमावेशन व सद्‌गुरुवंदन, या पहिल्या दोन प्रकरणात आपल्या अमृतानुभूतीचे निरूपण करून, तिसऱ्या प्रकरणात या अमृतमय आत्मानुभूतीच्या आड येणारा वाचाऋणात्मक शब्दबंध हा अविद्येच्या निरासाबरोबरच कसा नाहीसा होतो, हे सांगितले. नंतर चारी वाचांसहित अविद्या जीवे मेल्यानंतरही 'तत्वज्ञानाचेनि नावे । उठतीचि या ।।' असे कसे घडून येते हे सांगितले. नंतर, "जिती अविद्या ऐसी । अन्यथा बोधाते गिवसी । तेचि यथार्थ बोधेसि । निमालीनी उठी ।।"—हे सांगितले. आणि अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळे "परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी । बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।।"—असा आपला निखळ नवा स्वानुभवात्मक निष्कर्ष सांगितला.

यानंतर, शब्दबंध संपुष्टात आल्यानंतरही ज्ञान हे बंधक कसे होते, याचे निरूपण त्यांनी केले आहे.

प्रस्तुतच्या या चवथ्या प्रकरणात, अज्ञानाचा टेका नसला, तर ज्ञान हे अधिकाधिक विस्तार पावून नाहीसे कसे होते, याचे निरूपण केले आहे. "तैसे पिऊनि अज्ञान । तववरी वाढे ज्ञान । जव आपुले निधन । निःशेष साधे ।।" आणि मग "तैसे अज्ञान आटोनिया । ज्ञान येते उवाया । ज्ञानाज्ञान गिळूनिया । ज्ञानचि होय ।।"—असे म्हटले आहे. ज्ञान व अज्ञान

गिळून टाकल्यानंतर जे राहते ते 'ज्ञानचि होय' असे जे येथे म्हटले आहे, त्याचेच निरूपण 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ।' या विलक्षण प्रतीतीत विसर्जित झाले आहे.

यानंतर या प्रकरणातील २३ ते ३० या आठ ओव्यात 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' ही काय वस्तू आहे, याचे वर्णन करून, "म्हणोनि काहीनाहींपण। देखता नोहे नाही आपण । नोहूनि असणे-न-यावीण । असणे जे ॥"— असे अतिविलक्षण व अद्‌भुत विधान केले आहे.

विश्व आणि अहम्

हे विस्मयजनक 'ज्ञानमात्र' आणि त्याचे विस्मयजनक 'असणे', म्हणजे जे चिन्मात्र व सन्मात्र आहे त्याचा शब्दातीत, प्रमाणातीत असा प्रतीतिरूप स्पर्श प्राप्त व्हावयाचा असेल, तर विश्व ही बाह्य वस्तू व अहं ही आंतरिक वस्तू, यांच्यात घडून येणाऱ्या घटनांकडे जरा अधिक सूक्ष्मपणे पाहणे आवश्यक आहे. असे पाहिल्यास जे आढळून येते, त्याची सुस्पष्ट जाणीव करून घेतली पाहिजे.

अगदी सारांशरूपाने सांगायचे तर बाह्य भौतिक विश्व हे वैज्ञानिक दृष्टचा चतुःपरिमाणात्मक सातत्य आहे; म्हणजे ते एक दिक्कालावगुंठित असे प्रमेय आहे. आणि अहं ज्याचे केंद्र आहे, ते आंतरिक मानसविश्व हे दिसण्यास दिक्कालावगुंठित पण वस्तुतः कालातीत असे प्रमेय आहे. या दोन विश्वांना जोडणारा दुवा, म्हणजे अव्यक्तातून व्यक्तात आविष्कृत होणाऱ्या घटनांची कालक्रमात्मक श्रेणी हा आहे. अव्यक्त कालातीतातून त्या अज्ञात, अमर्याद, आकलनातीत 'वस्तूचे' कालक्रमात्मक श्रेणीने व्यक्त दशेस येणे, असा सृष्टिक्रम असावा, असे म्हणण्यास आता पुरेसा आधार गवसला आहे.

ज्ञानदेवानी आपल्या अद्‌भुत प्रातिभ स्फूर्तीच्या प्रतीतिवलयांवर हलवत डुलवत आपल्याला काहीनाहींपणात, म्हणजे बाह्य सृष्टीच्या महाप्रलयात व आंतर सृष्टीच्या महाशून्यावस्थेत आणून सोडले आहे. आणि ते आपल्याला जणू सांगत आहेत की या महाप्रलयाला, या महाशून्यावस्थेला, या अंतर्बाह्य काहीनाहींपणाला घाबरण्याचे काहीच कारण नाही. कारण

या काहीनाहीपणाचा जो ' देखता ' आहे, तो या शून्यवत् महाप्रलयातही नाहीसा होणारा नाही. त्याचे या काहीनाहीपणात ' असणे ' कसे असते हे आकळले की, ज्ञातव्य–प्राप्तव्य यांच्या पारची, अशी जी एक ' अवस्थातीत अवस्था ' आहे, तिचा नित्य चिदानंदमय व नित्य सर्जनशील स्पर्श आपल्याला क्षणाक्षणाला नित्य नवीनतेने प्राप्त होत राहतो. आणि यात आपल्याच काही आंतरिक दोषामुळे कधीकधी खंड पडला, तर पुन्हा काहीनाहीपणात आपण येतो. पण काहीनाहीपणाचीही गोडी कायम राहिली, तर तो अद्भुत स्पर्श पुन्हापुन्हा प्राप्त होत राहणे सदैव संभवनीय असते.

हे कसे संभवते हे स्पष्टपणे समजून घेणे आवश्यक आहे. आपल्याला प्रतीत होणारे हे बाह्यांतर विश्व, हे अज्ञात व अमर्याद अशा वैश्विक ' वस्तू 'च्या शक्तीचे (एनर्जीचे) कार्य आहे. ही गोष्ट सांख्य–योग–वेदांत दर्शनांनी, आत्मसाक्षात्कार व सत्यसाक्षात्कार घडविणाऱ्या सूक्ष्म आंतरिक प्रक्रियेच्या साह्याने, शेकडो वर्षांपूर्वी सिद्ध केली होती. तीच आधुनिक विज्ञानानेही एका निराळ्या, नव्या, स्थूल व बाह्य अशा प्रयोग–प्रक्रियेने सिद्ध केली आहे.



$E = mc^2$

पुरातन योगदर्शन शास्त्रानुसार ' वस्तू 'ची ही वैश्विक शक्ती तीन प्रकारांनी प्रकट होते; म्हणून ही वैश्विक शक्ति त्रिविध रूपाची आहे. ही त्रिविधरूपे म्हणजे (१) स्थितिशील; (२) गतिशील वा प्रवृत्तिशील; आणि (३) प्रकाशशील वा प्रतीतिशील. आधुनिक विज्ञान वैश्विक शक्तिच्या पहिल्या दोनच रूपांवर आपली निरीक्षणात्मक दृष्टी केंद्रित करते. भौतिक पदार्थांत व आपल्या देहातही वैश्विक शक्ती स्थितिगतिशील अशा उभय रूपात कार्य करते; तद्वत् मानवी देहात हीच शक्ती एका निराळ्या अशा तिसऱ्या रूपातही कार्य करते. या तिसऱ्या रूपाचे नाव प्रकाशशील वा प्रतीतिशील असे आहे. वैज्ञानिक लोक वैश्विक शक्तीच्या या प्रकाशशील रूपाकडे मुळीच लक्ष देत नाहीत. म्हणून ' मास ' व ' एनर्जी ' यांच्या परिभाषेतच वैज्ञानिक वावरत राहतात. मानवातील चित्–शक्ती ही काय वस्तू आहे याच्याकडे ते दुर्लक्ष करतात. तरीपण त्यांनी संशोधिलेला प्रलयाचा सिद्धांत हा आध्यात्मिक दृष्टयाही

मूलभूत महत्वाचा आहे. ही समग्र सृष्टी अपरिहार्यपणे महाप्रलयाकडे जात आहे, असा या सिद्धांताचा निष्कर्ष आहे. हा महाप्रलय म्हणजे वैश्विक शक्तीचे दिक्कालक्रमात्मक स्थिति–गतिशील कार्य संपुष्टात येणे आणि शीतोष्णतामान हे समशीतोष्ण, निश्चल, शांत व शून्यवत होऊन बसणे.

थेट असाच प्रकार आंतरिक प्रतीतिरूप अशा प्रकाशशील वैश्विक शक्तीच्या बाबतीतही आध्यात्मिक आत्मनिरीक्षणात्मक प्रक्रियेमुळे घडून येतो. अंतर्यामातील अहंनिष्ठ स्थितिगतिशीलतेचे वा प्रवृत्तिशीलतेचे कार्य, असंग व निवृत्तिरूप, पण सावधान व विमुक्त अशा आत्मनिरीक्षणात्मक सत्याभिमुखतेमुळे संपुष्टात येते; आणि सुखदु:खरूप चित्तवृत्तींचा कालक्रमात्मक असा 'ससारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना व पापवहा' प्रवाह निश्चल, शांत व शून्यवत होऊन, तो 'कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना व कल्याणवहा' अशा कालातील अवस्थेकडे ओढ घेऊ लागतो. ही आंतरिक चित्तवृत्तींची प्रलयावस्था असते. स्थितिशील आणि गतिशील वा प्रवृत्तिशील, अशी वैश्विक शक्तीची दोन रूपे या आंतरिक प्रलयात विलीन होतात. आणि विश्वशक्तीचे केवळ प्रकाशशील असे प्रतीतिरूप स्पंदनच अत्यंत सूक्ष्म रीतीने चालू राहते.

ज्ञानदेवांचा अमृतानुभव असे सांगतो की, ही अशी प्रलयावस्था वा शून्यावस्था म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून चाऱ्ही वाणींसहित अविद्येचे मरून जाणे व अन्यथाबोध नाहीसा होऊन यथार्थबोधच स्फुरत राहणे. पण या शून्यावस्थेत कधीकधी वाणींसहित निमालेली ती अविद्या 'तत्त्वज्ञानाचेनि नावे' उठते व मग त्या चार वाणी नवी रूपे घेऊन पुन्हा प्रवृत्तिशील होतात. शून्यवत् झालेला अहं यामुळे सत्प्रवृत्तिशील असा होतो. पण असा प्रकार घडला, तर यथार्थ ज्ञान हा बंध होतो व त्यामुळे, 'परी जिती ना मेली। अविद्या हे जाकळी। बंध–मोक्षी घाली। बांधोनिया ॥" असा प्रकार घडून येतो.

पण असा प्रकार न घडला आणि असंग निवृत्तिपण 'स्वयंभ' टिकून राहिले, तर अज्ञानाचा टेका सुटल्यामुळे ज्ञान हे अधिकाधिक विस्तार पावते व शेवटी,

" तैसे पिऊन अज्ञान । तववरी वाढे ज्ञान ।
जव आपुले निधन । निःशेष साधे ॥"

असा प्रकार घडून येतो. हे असे घडून येताच आपल्या पूर्वपूर्वसंस्कारबद्ध व ज्ञात अहंचे अज्ञात अमर्यादात पूर्ण विसर्जन घडून येते. आणि यानंतर 'ज्ञानाज्ञान गिळूनिया । ज्ञानचि होय' अशी अवस्थातीत अवस्था प्राप्त होते. या अशा महाशून्यवत्, कालातीत, अवस्थातीत अवस्थेतच 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्याचा अद्भुत स्पर्श प्राप्त होतो. हा स्पर्श प्राप्त झाला म्हणजेच आंतरिक महाप्रलयरूप काहीनाहीपणात 'देखता' नाहीसा न होता 'असून नसल्यागत व नसून असल्यागत' अशा अतिविलक्षण व अद्भुत 'निखळ असणे'–रूपाने राहतो !

ऋग्वेदातील नासदीय सूक्तात याच महाप्रलयकालीन अवस्थातीत व कालातीत अवस्थेचे वर्णन येणेप्रमाणे केले आहे.

"त्यावेळी, त्या महाप्रलयकाली, जे होते, ते न असत् होते, न सत् होते; (तर ते सदसद्विलक्षण असे होते) ; त्यावेळी रज म्हणजे लोक नव्हते; व्योम म्हणजे आकाश नव्हते; आणि व्योमाच्या पलीकडील असेही काही नव्हते; ......त्यावेळी मृत्यु नव्हता; अमृतत्व नव्हते; रात्रीचे व दिवसाचे, तम व प्रकाशाचे ज्ञान करून देणारे चिन्ह नव्हते; म्हणून ती कालातीत व अवस्थातीत अशी अवस्था होती. त्यावेळी ते एकच एक स्वधेसहित, आपल्या अवधारक शक्तिसहित, मायेसहित, प्राणवायुविरहित असे श्वसन, स्पंदन करीत होते. त्याहून अन्य असे त्यावेळी काहीही नव्हते."

हजारो वर्षांपूर्वी ऋग्वेदीय ऋषीला स्फुरलेली ही अद्भुत वाणी आणि सहाशे वर्षांपूर्वी ज्ञानदेवांना 'अनुभवामृत' या ग्रंथरूपात स्फुरलेली अद्भुत वाणी, यांच्यातील विलक्षण साम्य पाहून आधुनिक मानवालादेखील ही 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र'–रूप अशी कालातीत व अवस्थातीत अवस्था प्राप्त होणे अशक्य नाही, हे पटण्यास विवेकशील माणसाला तरी अडचण पडू नये.

ज्ञानदेवांचा हा अद्भुत ग्रंथ म्हणजे केवळ काल्पनिक काव्य वा वेदाभ्यासजड, दर्शनशास्त्राभ्यासजड व रुक्ष, वा केवळ साहित्यिक वा

कलात्मक अशी रचना नसून, चिन्मात्र-सन्मात्र अशा समग्र विश्वाच्या मुळाशी असलेल्या त्या एकचएक 'वस्तू'चीच प्रातिभ 'प्रभा' आहे. प्रत्येक मानवाला जिचा अद्भुत स्पर्श प्राप्त होऊ शकेल अशी ही 'भासण्यास' ज्ञानविज्ञानात्मक पण 'असण्यास' ज्ञानाज्ञानातीत व विज्ञानातीत अशी निखळ 'वस्तुप्रभा' आहे !

* * *

ओव्या—

परी आणिका का आपणीया । न पुरे विषों होआवया ।
म्हणोनि असावया । कारण की ॥ ३२ ॥
जो निरंजनी निदैला । तो आणिकी नाही देखिला ।
आपुलाहि निमाला । आठवू तया ॥ ३३ ॥
परी जीवे नाही नोहे । तैसे शुद्ध असणे आहे ।
हे बोलणे न साहे । असे नाहीचे ॥ ३४ ॥
दिठी आपणया मुरडे । तं दिठीपणाहि मोडे ।
परी नाही नोहे फुडे । ते जाणेचि ते ॥ ३५ ॥
का काळा राहे काळवखा । तो आपणा ना आणिका ।
न चोजवे तरी असिका । हा मी बाणे ॥ ३६ ॥
तैसे असणे का नसणे । हे काहीचि मानुसवाणे ।
नसोनि असणे । ठाये ठावो ॥ ३७ ॥

अर्थ—

त्या चिन्मात्रवस्तूचे असून नसल्यागत व नसून असल्यागत जे विलक्षण 'असणे' ते आपल्या व दुसऱ्यांच्या ज्ञानाचा विषय होण्याच्या पारचे आहे. हेच तिच्या विलक्षणपणे असण्याचे कारण आहे. ॥३२॥

जो निर्जन वनात झोपी गेलेला असतो, त्याला अन्य कोणीही पाहिलेले नसते; आणि शिवाय त्याला आपली स्वतःची आठवणही उरलेली नसते; असे असले, तरी तो जिवंत नाही असे होत नाही. त्याचप्रमाणे त्या चिन्मात्रवस्तूचे 'शुद्ध असणे' असते; हे 'असणे' आहे-नाहीचे बोलणे-देखील सहन करीत नाही. ॥३३-३४॥

दृष्टी आपल्याचकडे जेव्हा मुरडून पाहते, तेव्हा तिचे दृष्टिपण, म्हणजे तिला काही दिसणे बंद पडते. पण असे झाले, तरी आपले दृष्टिपण नष्ट झालेले नाही हे ती जाणतच असते. ॥३५॥

काळा पुरुष काळोखात राहिला असता तो स्वतःलाही दिसत नाही व दुसऱ्यांनाही दिसत नाही; तरीपण त्याला 'मी आहे' अशी जाणीव पूर्णपणे असते. ॥३६॥

त्याचप्रमाणे त्या चिन्मात्रवस्तूचे असणे वा नसणे हे काहीची मा, न उमजण्यासारखे, म्हणजे प्रमाणाला न येण्यासारखे असते. ती 'वस्तू' आपल्याच ठिकाणी नसून असल्यागत, अशी असते; तिचे 'असणे' हे असे असते. ॥३७॥

* * *

रसरहस्य—

काहीनाहीपणात नाहीशा न होणाऱ्या 'देखता'रूप चिन्मात्र वस्तूचे नसून असल्यागत व असून नसल्यागत असे जे 'निखळ असणे,' ते कसे असते, हे आता ज्ञानदेव अनेक दृष्टांत देऊन स्पष्ट करीत आहेत.

३२व्या ओवीत ते विलक्षण 'निखळ असणे' हे आपल्या व अन्य कोणाच्याही ज्ञानाचा विषय होण्याच्या पारचे आहे, असे सांगितले आहे. कोणाच्याही ज्ञानाचे असे अविषय होऊन राहणे, हेच त्या वस्तूच्या नसून असल्यागत व असून नसल्यागत, अशा विलक्षण व निखळ असण्याचे कारण असते. जाणण्याचा विषय होत नाही, पण असे असताही काहीतरी आहे हे निश्चित, असा कित्येकदा एखाद्या गूढ वस्तूबाबत वा घटनेबाबत आपल्याला अनुभव येतो. तसाच काहीसा प्रकार त्या 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रा'च्या अस्तित्वाचा असतो. हा प्रकार आपल्या ध्यानात यावा यासाठी ज्ञानदेवांनी तीन दृष्टांत दिले आहेत.

पहिला दृष्टांत निर्जन वनात गाढ झोपी गेलेल्याचा आहे. अशा अवस्थेत जो असतो, त्याचे हे 'असणे' दुसऱ्यांना आकळत नाही. कारण त्यांनी त्याला पाहिलेले नसते. व त्याला स्वतःलाही ते आकळत नसते

कारण गाढ झोपेत त्याचे स्वतःबद्दलचे भान हरवल्यागत झालेले असते. तरीपण तो जिवंत असतो. हे त्याचे आकळणे-विरहित असे 'शुद्ध असणे' असते. हे 'शुद्ध असणे' आहे-नाहीची भाषा सहन करण्याच्या पारचे असते. कारण 'आहे' म्हणावे, तर त्याला आपल्या अस्तित्वाचे व अन्यांनाही त्याच्या असण्याचे भान नसते. आणि 'नाही' म्हणावे तर तो जिवंत असतो. म्हणून त्याचे अस्तित्व चिन्मात्र असे असते; म्हणजेच असून नसल्यागत व नसून असल्यागत असे असते.

पण या दृष्टांताने ते चिन्मात्र अज्ञानजन्य अशा मूढावस्थेत राहणाऱ्या माणसासारखे असते की काय, असा कोणाचा समज होईल. त्याचे निराकरण करण्यासाठी ज्ञानदेव दोन अधिक समर्पक असे दृष्टांत देत आहेत.

दृष्टी आपल्याचकडे जेव्हा मुरडून पाहू लागते, तेव्हा तिला काहीच दिसत नाही. तिचे दृष्टिपण असून नसल्यागत होते. डोळे अर्धोन्मीलित करून आत आपल्याचकडे पाहण्याचा प्रयोग जे करतील, त्यांना हे असे कसे होते, हे सहजच आकळेल. पण दृष्टिपण अशा रीतीने असून नसल्यागत झाले, तरी आपली पाहण्याची व पाहिले असता दिसण्याची शक्ती नष्ट झालेली नाही, याची स्पष्ट जाणीव आपल्याला असते.

या दृष्टांताने ते चिन्मात्र निद्रिस्त माणसाच्या मूढावस्थेसारखे नसते हे स्पष्ट केले आहे. वस्तुतः पहिल्या दृष्टांतातही, जीवे न जाता गाढ झोपेत जे 'असणे' असते, ते चिन्मात्ररूपच असते. पण ही चिन्मात्रता अविद्येने आवरित झालेली असते. हे आवरण यथायोग्य प्रयोग करून पाहिल्यास नाहीसे होते. आणि मग झोप असते आणि नसते; ती असून नसल्यागत व नसून असल्यागत अशी असते, याची साक्ष पटू शकते. कारण हा प्रयोग साधल्यास, प्रयोग करणारा जागृती-स्वप्न-सुषुप्ती या तिन्ही अवस्थांकडे असंगशा निवृत्तीने केवळ पाहू लागतो. त्याचे हे पाहणे अहंबुद्धिशून्य व प्रतिक्रियाशून्य असे असते. गाढ झोपेत, अभानावस्थेत राहण्याचे जिवंतपणच जणू हे असे 'पाहणेरूप' झाले आहे, अशी ती अवस्था असते.

हाच मुद्दा अधिक स्पष्ट करण्याच्या हेतूने ज्ञानदेवांनी आणखी एक दृष्टांत दिला आहे. काळा माणूस दाट काळोखात उभा आहे. तो स्वतःला

वा दुसऱ्याला दिसू शकत नाही. तरीपण आपल्या आहेपणाची 'मी आहे' अशी जाणीव त्याला संपूर्णपणे असते.

काळा माणूस दाट काळोखात आपल्या आहेपणाच्या जाणिवेसहित जसा असतो, तशीच वस्तुत: झोपेतही अवस्था असते. अविद्येचे आवरण, तल्लख पण असंग सावधानतेने दूर सारताच, या वस्तुस्थितीचा अनुभव घेता येतो.

या तीन दृष्टांतांनी जे सूचित होते ते हे की, त्या चिन्मात्र वस्तूचे 'असणे' हे 'असणे–न, नसणे–न, यावीण असणे' अशा स्वरूपाचे असते. तिन्ही दृष्टांतातून हाच अर्थ स्पष्टपणे ध्वनित हो े. पण याच्या प्रत्यक्ष प्रतीतीसाठी 'जो निरंजनी निदेला' हा जो पहिला दृष्टांत दिला आहे, तोच अधिक उपकारक होतो. कारण यात 'आपुलाही आठव निमाला', या सामान्य गाढ निद्रेतील मूढावस्थेचे अहंविसर्जनात्मक अशा सुजाण अवस्थेत रूपांतर घडवून आणता आले, तरच 'परी जीवे नाही नोहे' याची साक्षात प्रतीती येईल. आणि ही प्रतीती 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' अशाच स्वरूपाची असेल.

गाढ झोपेत झोपेमुळे झाकले गेलेले भान, श्वास–निश्वासवत, जिवंत पणाने स्फुरत राहते व त्यामुळे एकीकडे गाढ झोपेमुळे 'अहं' चे भान नाहीसे झालेले म्हणून नसण्याच्या अवस्थेत गेलेले, आणि दुसरीकडे जिवंत-पण हे भानमयच असते, ते मृत्यूसारखे भानशून्य नसते, ही वस्तुस्थिती; यांच्याकडे पाहता, आपल्याला काय आढळून येते ? जागृतीतील 'अहं' च्या दृष्टीने, जागृती हीच भानमय व गाढ निद्रा ही अभानमय; म्हणजे जागृतीत 'अहं' चे असणे आणि गाढ निद्रेत 'अहं' चे नसणे, अशी वस्तु-स्थिती असते. ही वस्तुस्थिती अहंबुद्धिसापेक्ष अशीच असते. पण गाढ निद्रेतही 'अहं' जिवंत असतो, मेलेला नसतो, याची काय वाट ? याचा विचारही सर्वसामान्य माणसांच्या अवधानात येत नाही. पण अहंबुद्धिसापेक्ष असणे–नसणे हे अहंबुद्धिनिरपेक्ष असे जे जिवंतपण, जे अहंच्या गाढ निद्रे-तील अभानातही निर्विवादपणे स्पंदत असते,—त्याचे 'असणे' हे अहंबुद्धिसापेक्ष असणे व नसणे यांच्या पारचेच नसते का ? याच असण्याच्या

प्रकाराला ‘ असणे–न, नसणे–न, यावीण असणे ’ अथवा ‘ निखळ असणे ’ असे नाव ज्ञानदेव देत आहेत.

पण गाढ निद्रेत जे जिवंतपण असते, त्यांत स्पंदन करणारी ज्ञानमात्रता ही ‘ ज्ञानपणेवीण ’ अशी असल्यामुळे, ती ज्ञानाचा विषय होत नाही. मग तिचा अनुभव कसा यावा ? हाच खरा प्रश्नांचा प्रश्न आहे.

‘ ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ’, ‘ ते ’ ज्ञानाचा विषय होत नसले, तरी ते ‘ **असते** ’ ही निर्विवाद गोष्ट आहे. जसे गाढ निद्रेत जिवंतपण कायम असते, तसे. प्रश्न आहे तो जिवंतपणात स्पंदन करीत असणाऱ्या ज्ञानमात्रतेचा स्पर्श कसा प्राप्त होणार ? हा प्रत्यक्ष प्रयोगाचा प्रश्न आहे. पण हा प्रयोग साधण्यास फार अवघड म्हणून ज्ञानदेवांनी आणखी दोन दृष्टांत देऊन या ज्ञानमात्राचा स्पर्श प्राप्त करून घेणे कसे शक्य आहे ते सूचित केले आहे.

दृष्टी मुरडून आत आपल्याकडेच पाहू लागली, तर काय होते ? हा प्रयोग कोणालाहीं सहज करता येण्यासारखा आहे. प्रथमत: डोळे मिटून हा प्रयोग केला तरी चालेल. मिटलेल्या डोळ्यांना बाहेरचे काही दिसत नाही. व आतलेही काही दिसत नाही. तरी दृष्टीचे दृष्टिपण कायम असते. हे दृष्टिपण लक्षात घेऊन मिटलेल्या डोळ्यासमोर जे विचार, ज्या भावना–कल्पना आत स्फुरत असतात, त्यांच्याकडे, त्या जसजशा येतील तसतसे आपण पाहत राहिलो, तर काय होईल ? कोणत्याही विचाराबरोबर वा भावने–कल्पनेबरोबर आपण वाहवत न गेलो, तर दृष्टीच्या दृष्टिपणावरील आपले भान आपल्या अवधानातून निसटणार नाही; अशी दक्षता घेतली, तर काय होईल ? विचार येतील, दृष्टीसमोर क्षणमात्र तरंगतील व नाहीसे होतील. भावना–कल्पना यांचेही असेच होत राहील. ही अतिसावधान अवस्था जसजशी स्थिरावू लागेल व सहजपणे अंगवळणी पडू लागेल, तसतसे अहंबुद्धिप्रेरित भान व अभान यांच्या पलीकडे असणाऱ्या एका निखळ भानमात्रतेचा स्पर्श आपल्याला प्राप्त होईल. हाच ‘ ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रा ’ चा स्पर्श.

हा स्पर्श प्राप्त झाल्यास मिटलेले डोळे उघडले, तरी जे दिसेल–भासेल त्याच्याकडे एका असंग निवृत्तीने पाहणे म्हणजे काय, हे आपल्या

ध्यानात येईल...ज्ञानदेवांनी दिलेल्या या दृष्टांतात हा एवढा आशय भरलेला आहे. हा आशय इतका अपार आहे की, शब्दात तो व्यक्त करता येणे अशक्य आहे, कारण शब्दबंध व ज्ञानबंध यांना व्यापून, यांच्या पार 'असणे–न, नसणे–न, यावीण जे असणे' असा तो आहे.

तिसऱ्या दृष्टांतात हाच आशय भरला आहे. सर्वत्र दाट काळोख; डोळ्याला काहीही दिसणे अशक्य. आणि या काळोखात उभा असलेला पुरुषही काळाशार; इतका की, त्याला आपले शरीरही दिसू शकत नाही. हेच जणू 'काहीनाहीपण'. या काहीनाहीपणाचा 'देखता' जो आहे, तो सर्वत्र पसरलेला काहीनाहीपणा पाहात असता नाहीसा काही होत नाही. त्याला आपल्या असण्याचे पूर्ण भान आहे. 'निखळ–असणे–आकळणेरूप' व भानाभानातीत अशी ही भानमात्रता आहे. पण या भानमात्रतेचा गडद काळोखातील त्या काळ्या पुरुषाला स्पर्श केव्हा प्राप्त होईल? अर्थात् काळोखाची भीती व तज्जन्य असंख्य अहंबुद्धिनिष्ठ भावना–कल्पना वा विचार यांच्याशी सारूप्य पावून त्यांच्या वृत्तिप्रवाहाबरोबर वाहत जाणे, हे बंद पडलेले असेल आणि त्याची सावधानता आपल्या असण्या–आकळण्यावरच स्थिर झालेली असेल तेव्हाच.

* * *

'तैसे असणे का नसणे'

वरील पाच ओव्यात जे निरूपिले आहे, त्यातून जे निष्पन्न होते, ते या ओवीत साररूपाने ज्ञानदेव सांगत आहेत. ज्ञानदेव म्हणतात, "काळोखातील काळा पुरुष दुसऱ्यांना दिसत नाही व तो स्वतःलाही पाहू शकत नाही; तरी पण त्याला आपल्या असण्याचे भान पूर्णपणे असते. तद्वत् त्या चिन्मात्र वस्तूचे असणे वा नसणे हे प्रमाणाला येण्यासारखे नसले, तरी ती वस्तू आपल्याच ठायी नसून असल्यागत असते."

'शब्दांची लिही' पुसली जाते व 'प्रमाणांची परी' संपुष्टात येते आणि काहीनाहीपण हेच सर्वार्थगर्भ म्हणून त्यातच ज्याला गोडी वाटू लागते, त्यालाच नसून असणे व असून नसणे असे जे आहे, त्याचा

स्पर्श प्राप्त होतो. ज्याला काही व्हावयाचे आहे, त्याला ही भाषा कळणे शक्य नाही. काहीही होणे जाणे या बाबतची ज्याची अहंबुद्धिनिष्ठ ओढ पार ओसरून गेली असते; जे जसे असेल तसेच ते आकळणे, हेच ज्याला महत्त्वाचे वाटू लागते; आणि यासाठी नाहीपणात शून्यवत् राहावे लागले, तरी असे राहणे हे अन्य काही होण्यापेक्षा अनंत पटींनी अधिक अर्थगर्भ असावे, याची चाहूल ज्याला लागलेली असते;—त्यालाच, त्याच्या या नाहीपणातच ते 'प्रमेय', ते असून नसणे व नसून असणे असे जे ज्ञानमात्र, ते स्वयं आपला आविष्कार करून, त्याचे नाहीपण आपल्या चिन्मय स्पर्शाने पुलकित करून टाकते. कुठेही ये–जा न करता, काहीही होण्याची यत्किंचितही धडपड न करता आपल्या असल्या ठिकाणी, ठायीच्या ठायीच, सर्व चराचर व्यापून उरणाऱ्या त्या अद्‌भुत ज्ञानमात्राचा स्पर्श त्याला प्राप्त होतो.

* * *

ओव्या—

निर्मळपणी आपुला । आकाशाचा संचु विराला ।
तो स्वयें असे पुढिला । काही ना की ।। ३८ ।।
का आंगिकी निर्मळपणी । हारतलिया पोखरणी ।
हे आणिका वाचूनि पाणी । सगळेची आहे ।। ३९ ।।
आपणा भागु तैसे । असणेचि जे असे ।
असे नाही ऐसे । सांडोनिया ।। ४० ।।
निदेचे नाहीपण । निमालियाहि जागेपण ।
असिजे का नेण । कोणी होऊनि जैसे ।। ४१ ।।
का भूमी कुंभ ठेविजे । तै सकुंभता आपजे ।
तो नेलिया म्हणिजे । तेणेविण ।। ४२ ।।
परी हे दोन्ही भाग । न शिवती भूमीचे अंग ।
ते वेळी भूमि तैसे चांग । चोख जे असणे ।। ४३ ।।

* * *

अर्थ—

आकाशाचे संचलेपण, सर्वव्यापक भरलेपण, आपल्या निर्मळपणातच विरलेले असते. पण त्याच्याकडे पाहणाऱ्याला मात्र ते संचलेले आकाश समोर असताही समोर काहीनाहीसे, पोकळसे, असेच भासते. ॥३८॥

स्वच्छ पुष्करणीतील पाणी अंगचेच निर्मळ असल्यामुळे ते तळासकट पुष्करणीचे अंगांग दाखविते. आणि ते काढून घेतले, तरी पुष्करणीचे अंगांग तसेच दिसते. ॥३९॥

तद्वत आपल्या ठिकाणी वस्तुतः जे निखळ असणे आहे, ते आहे–नाही अशा भाषेला सोडून आहे. ॥४०॥

निद्रेतील आपले नाहीपण आणि जागृतीतील आपले आहेपण, ही दोन्ही निमाल्यानंतर जे केवळ असणे उरते, तेच कोणी होऊन बसावे व त्याला तत्पूर्वीचे नाहीपण व आहेपण, त्या नव्या निखळ असण्यातच विरून गेल्यासारखे वाटावे; ॥४१॥

अथवा भूमीवर कुंभ ठेवला असता, तिला सकुंभता प्राप्त व्हावी; आणि तो कुंभ कोणी उचलून नेला म्हणजे ती भूमी सकुंभतेवीण आहे, असे म्हणावे; ॥४२॥

पण वस्तुतः हे दोन्ही भाग (सकुंभता व सकुंभतेवीणपणा) भूमीच्या अंगाला स्पर्शही करीत नाहीत; पण तद्वत् ‘चोख असणे’, निखळ असणे, हे आहे–नाही–वीण असे असते. ॥४३॥

* * *

रसरहस्य—

आतापावेतो ‘ज्ञानपणेवीण’ असे जे ज्ञानमात्र त्याचा स्पर्श प्राप्त होणे कसे संभवनीय आहे, हे पटवून देण्यासाठी ज्ञानदेवांनी जे दृष्टांत दिले ते व्यक्तिगत स्वरूपाचे होते. प्रत्येक व्यक्तीला, आपल्या गाढ निद्रेत जी चिन्मात्रता असते, तिचा स्पर्श प्राप्त होणे कसे संभवनीय आहे; आपली दृष्टी आपल्याचकडे मुरडून पाहू लागताच काहीही दिसेनासे होणे आणि

तरीही दृष्टीचे दृष्टिपण जिवंत असणे व याच्याकडे अवधान दिले असता, त्या चिन्मात्राचा स्पर्श प्राप्त होणे कसे शक्य आहे; आणि काळोखातील नाहीपणात आपल्या शरीरासहित सर्वकाही दिसेनासे झाले असता, आपल्या असण्याची जाणीव कशी 'असतचि असते' व याच्याकडे यथायोग्य अवधान दिले असता, त्या चिन्मात्राचा स्पर्श प्राप्त होणे कसे संभवनीय आहे; हे या दृष्टांतांनी सूचित केले आहे. हे सर्व दृष्टांत वैयक्तिक स्वरूपाचे आहेत. या दृष्टांतात ध्वनित केल्याप्रमाणे व्यक्तीला ज्ञानमात्रतेचा स्पर्श प्राप्त झाल्यास तो व्यक्तीपुरताच मर्यादित राहतो की, आणखी काही अद्भुत असा चमत्कार घडून येतो, याचे स्पष्टीकरण या प्रकरणातील या शेवटच्या सहा ओव्यात करण्यात आले आहे.

'ज्ञानपणेवीण' असे जे 'ज्ञानमात्र', ही केवळ अतिविलक्षण स्वरूपाची, पण केवळ वैयक्तिक प्रतीतिमात्रतेचीच गोष्ट आहे की, तिचे वैश्विक सत्याशी काही नाते आहे, यावर आता ज्ञानदेव प्रकाश पाडीत आहेत. या प्रकाशाची पूर्वतयारी, मागे येऊन गेलेल्या अनेक दृष्टांतांच्या गूढ आशयाचा ठसा आपल्या अंत:करणावर उमटविण्याच्या रूपात, करण्यात आली आहे. २०व्या ओवीत 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे जे उल्लेखिले आहे, त्याच्या स्वरूपाचे वर्णन "म्हणनि काहीनाहीपण। देखता नाही नोहे आपण। नोहूनि असणे न यावीण। असणे जे।।"—या ३१व्या ओवीत पूर्ण झाले आहे. या ओवीत ज्ञानमात्र जे आहे ती केवळ विलक्षण अशा व्यक्तिनिष्ठ प्रतीतीचीच गोष्ट नसून, ते एक प्रकारचे विलक्षण असे 'असणे' आहे, हे सांगितले आहे. हे विलक्षण 'असणे' म्हणजे सर्वव्यापी व नित्य वर्तमान अशा आकाशद्रव्यासारखी वस्तु; एवढेच नव्हे, तर "आकाश हे सावेव। न बंधे आकाशाची हाव। ऐसे कोणी एक भरीव। आकाश जो।।"—असे दुसऱ्या प्रकरणात सद्गुरूचे जे वर्णन केले आहे, तसेच हे 'ज्ञानमात्र' आहे, हे आता ज्ञानदेव सांगत आहेत.

अज्ञान, ज्ञान, ज्ञानमात्रता, या शब्दांनी जे ध्वनित होते, त्याला 'वस्तुत्व' नसते अशी आपली सामान्यत: समजूत असते. ज्ञानाला विषय लागतो म्हणजे 'वस्तु' लागते, असे आपण म्हणतो. म्हणजे केवळ ज्ञान ही

वस्तू नव्हे, अशीच आपली धारणा असते. प्रमाणात्मक व अप्रमाणात्मक ज्ञानाच्या बाबतीत हे खरेही असते. पण प्रमाणांची परी संपल्यानतर, 'ज्ञानपणेवीण' असे जे 'ज्ञानमात्र' ते काय असावे, असा प्रश्न आपल्यासमोर उभा राहतो. हा प्रश्नच जणू हे सांगू लागतो की, ते 'ज्ञानमात्र' आपल्या व अन्य कोणाच्याही ज्ञानाचा विषय होणे शक्य नाही. हीच गोष्ट या प्रकरणातील ३२ व्या व ३७ व्या ओव्यात स्पष्टपणे सांगितली आहे. शिवाय 'ज्ञानपणेवीण' असे आधीच ज्याचे वर्णन केले आहे, त्या वर्णनातच, कोणत्याही ज्ञानाचा जे विषय होत नाही, असे ते 'ज्ञानमात्र' आहे, हे तेथेच स्पष्टपणे ध्वनित केले होते म्हणून 'ज्ञानमात्र' हे ज्ञानपणात्मक ज्ञान नसून, ती एक 'वस्तू' असली पाहिजे हे स्पष्ट आहे. पण सामान्य वस्तूचे असणे आणि या असामान्य व अतिविलक्षण 'वस्तूचे' असणे, यांच्यात जमीन–अस्मानचा फरक आहे, हेहि या 'वस्तू'चे जे अद्भुत वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे, त्यावरून स्पष्ट होते सामान्य दृश्य वा अदृश्य वस्तु ह्या असतात, किंवा नसतात. त्यांना उत्पत्ती–स्थित–लय अशा कालात्मक दशा लागू आहेत. म्हणून त्यांना 'असणे' असते, तेव्हा त्यांना 'नसणे' नसते; आणि त्यांना 'नसणे' असते, तेव्हा त्या कुठेच नसतात. पण 'ज्ञानमात्र' ही अशी वस्तू आहे की, तिला असणे व नसणे अशी परस्परांची काटछाट करणारी भाषा लागूच पडत नाही. कारण तिचे 'असणे' हे अतिविलक्षण व अद्भुत स्वरूपाचे आहे. ती असून नसल्यागत असते व नसून असल्यागत असते म्हणजे आहे–नाही, असणे–नसणे, ज्ञान–अज्ञान, भाव–अभाव, अशी द्वंद्वात्मक भाषा तिला लागू पडत नाही.

ती अशी अतिविलक्षण व अद्भुत 'वस्तु' असल्यामुळे दिक्कालावगुंठित अशा पदार्थांना जी भाषा आपल्या अहंबुद्धीनुसार लागू पडते, ती या 'वस्तू'ला लागूच पडत नाही. कारण ती दिक्कालातीत अशी 'वस्तू' आहे. तिला लांबी–रुंदी–उंची–काल, अशी परिमाणे लागू पडत नाहीत. ती सर्व परिमाणात असून नसल्यागत व नसून असल्यागत अशी असते. एवढेच नव्हे, तर सर्व परिमाणांना आरपार भेदून जाणारीही असते. सर्व परिमाणातीत, सर्व शब्दातीत, सर्व ज्ञानातीत, सर्व द्वंद्वातीत, अशी ती असते; म्हणून तिचे 'असणे' हे असून नसल्यागत व नसून असल्यागत

अशा अद्‌भूत प्रकारेच ध्वनित करावे लागते. येथे शब्द व अर्थ, वाच्य व वाचक, यांच्या साहचर्यात वावरणारी भाषा संपुष्टात येते. आणि शब्द वा भाषा यांना 'चंद्र-शाखा' न्यायातील शाखेचे स्वरूप प्राप्त होते. असे जे हे अद्‌भुत 'असणे' त्यालाच 'चोख-असणे', असे सार्थ नाव या प्रकरणाच्या शेवटच्या ओवीत ज्ञानदेवांनी दिले आहे.

* * *

'निर्मळपणी आपुला'

आकाश हे सर्वत्र, सदासर्वकाळ सर्व पदार्थांना व घटनांना व्यापून असते. ते दिसते असे आपल्याला वाटते. पण वस्तुतः ते दिसत नसते. कारण ते अरूप आहे. त्याच्या विशाल अंतराळातील असंख्य पदार्थांची तेजोवलये, छाया-प्रकाशाच्या रूपाने आसमंतात तरळत असतात. त्यामुळे विविध रंगरूपांचे भास आपल्याला होतात. व तेच आपण आकाशावर आरोपित करीत असतो. आकाश नाही अशी जागाच या भौतिक विश्वात नाही. ते सर्व दृश्यादृश्य पदार्थांचे मायपोट आहे. ते सर्व पदार्थांच्या आतही असते व बाहेरही असते. सघन पदार्थ, हा भासतो सघन पण असतो अति विरळ, असे नवविज्ञानाने सिद्ध केलेले आहे. सर्व सघन पदार्थ वस्तुतः विरळ असतात, याचा अर्थ, आकाश त्यांच्यात संचरलेलेच असते, असा आहे.

या अशा विश्वव्यापक आकाशाच्या विराट अंतराळात तेजोमेघ, आकाशगंगेचे समुदाय, असंख्य सूर्य-ग्रहमाला, असंख्य तारकांचे पुंज, हे नियतिबद्ध नियमांनी परिभ्रमण करीत असतात. ही जी नियामकता विश्वात दिसून येते, तिच्यावरून अज्ञात, अज्ञेय, अमर्याद, दिक्कालातीत असे कोणते तरी नियामक तत्त्व आकाशालाही व्यापून सर्वत्र सर्वकाळ संचरलेले असलेच पाहिजे, हे मानवी बुद्धीला तर्कतः मान्य करावेच लागते. वेगवेगळ्या क्षेत्रात अनेकविध नैसर्गिक नियमांच्या रूपात, या सर्वव्यापक अशा नियामक तत्त्वाची अनुमानाच्या द्वारा साक्ष पटते. आधुनिक विज्ञानाने जे निसर्गनियम संशोधून काढलेले आहेत, ते कितीही विस्मयजनक व प्रत्यक्ष

कार्यरूपाने कितीही प्रभावी असले, तरी ही वैश्विक नियामकता ज्यामुळे संभवते, ते तत्त्व वा ती 'वस्तू' कोणती ?—याचा विचार विज्ञानाच्या कक्षेत येत नाही.

विशिष्ट क्षेत्रातील विशिष्ट नियम संशोधून काढणे; ते नियम गणिती साच्यात बसविणे; त्या साच्याच्या आधारे प्रचंड अशी विधायक वा विध्वंसक कार्ये हुकुमी रीतीने घडवून आणणे; आणि या सर्व मानवी करामतीमुळे मानवी समाजात व मानवांच्या जीवनरीतीत प्रचड परिवर्तने घडून येणे; हे सर्व आधुनिक विज्ञानाने शक्य कोटीत आणले आहे. असे असले, तरी मानवी भवितव्याचा प्रश्न पूर्वी होता तसाच प्रश्नचिन्हांकित राहिला आहे. पण विज्ञानाच्या विस्मयजनक व प्रचंड प्रभावी अशा कर्तबगारीचे सार हे आहे की, मानवी भवितव्याचा प्रश्न हा वैश्विक नियम व या नियमांच्या मुळाशी असलेले नियामक तत्त्व, यांच्याशीच निगूढपणे संबद्ध आहे, याची साक्ष पटविणे. या संबद्धपणाकडे दुर्लक्ष करून, एकलकोंडेपणाच्या गुहेत स्वतःला बंद वा बद्ध करून घेऊन. मानवी भवितव्याच्या प्रश्नावर प्रकाश पाडणे सुतराम शक्य नाही, हे सिद्ध करून दाखवण्यातच आधुनिक विज्ञानाची खरी करामत साठली आहे.

विश्वातील सर्व वस्तुमात्रात संचरलेले असे नियामक तत्त्व म्हणजे चैतन्य, पुरुष–प्रकृती, आत्मा–परमात्मा, परब्रह्म, ज्ञान–विज्ञान अशा स्वरूपाचे आहे, असे पुरातन दर्शनशास्त्रे सांगतात. पण चैतन्य, पुरुष–प्रकृती, आत्मा–परमात्मा इत्यादी 'नावे' म्हणजे त्या नावांनी दिग्दर्शित होणाऱ्या 'वस्तू' नव्हत. या सर्व वस्तूंना वस्तुत्व देणारी अशी 'वस्तू' ही गुह्यातिगुह्य अशी आहे. ती सर्वत्र–सर्वकाळ सर्व वस्तुमात्राला व्यापून अशी आहे. म्हणून ती मानवी अंतःकरणालाही व्यापून आहे. ती सदा वर्तमान असल्यामुळे मानवी अंतःकरणातील वर्तमान व्यापारांचे निरीक्षण–परीक्षण करूनच तिचा साक्षात्कार घडणे संभवनीय आहे. अन्य कोणत्याही प्रकारे तिचा साक्षात्कार घडणे शक्य नाही. कारण बाह्य घटनांचे कितीही निरीक्षण–परीक्षण केले, तरी या परीक्षणातून निष्पन्न होणारे निष्कर्ष हे ज्या बुद्धीच्या व्यापाराने करावे लागतात, त्या बुद्धीचे कार्य प्रत्येक मानवी

व्यक्तीच्या अंतःकरणातच चालू असते. म्हणून अंतःकरणातील वर्तमान व्यापारांचे निरीक्षण, म्हणजेच आत्मनिरीक्षण, हा सत्यसाक्षात्काराचा एकमात्र उपाय मानवाला उपलब्ध आहे. याच सत्याची साक्षात प्रतीती 'मुक्त, मुमुक्षु व बद्ध' अशा सर्वांना प्राप्त करून घेता येणे कसे शक्य आहे, हे सांगण्यासाठीच ज्ञानदेवांचा हा अद्भुत ग्रंथ अवतरला आहे.

या दृष्टीने प्रस्तुत ओव्यांकडे पाहिले व आपले अवधान, ज्या 'वस्तू'कडे ज्ञानदेव आपले लक्ष वेधीत आहेत त्याच्यावर सतत राहिले, तरच या ओव्यांतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी, म्हणजेच आपल्या अंतःकरणातील गाभाऱ्यापाशी आपल्याला जाता येईल व त्या गाभाऱ्यावरील सर्व आवरणे काढून, त्यात नित्य वर्तमान, नित्य नवीनतेने स्पंदन करीत असलेल्या त्या अद्भुत 'वस्तू'चा साक्षात्कार आपल्याला घडेल.

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, या सर्वव्यापी अशा आकाशात जे संचलेले आहे, ते त्याच्या निर्मळपणातच विरगल्यागत झाले आहे. त्याचा निखळ निर्मळपणा इतका पारदर्शक आहे की, समोर असून तो आपल्याला दिसत नाही. जणू समोर काहीच नाही, अशीच प्रतीती आपल्याला येत असते. हे असे का होते, याचे उत्तर ज्ञानदेव पुढील ओव्यात देत आहेत.

'का अंगिकी निर्मळपणी'

स्वच्छ पुष्करणीतील निर्मळ पाणी पुष्करणीच्या अंगांगांना व्यापून असते. पण पाण्याच्या त्या अतिनिर्मळपणामुळे पाणी न दिसता पुष्करणीचाच रंगाकार दिसतो. तळापासून पृष्ठभागापर्यंतचा पुष्करणीचा आकार व रूप, हीच आपल्याला दिसतात. असते पाणी आणि दिसते पुष्करणी, अशी ही घटना असते. पाणी काढून घेतल्यावर पुष्करणीचा आकार व रूप दिसावे, तसेच हे दिसणे असते. म्हणजे निखळ निर्मळ पाण्याचे असणे व नसणे यामुळे या दिसण्यात काहीच फरक पडत नाही. याचा अर्थ असा की, निर्मळ पाणी तेथे असून नसल्यागत व नसून असल्यागत, असे असते.

ज्ञानदेव ध्वनित करतात, सर्वव्यापी भासणाऱ्या विराट आकाशात जे सदासर्वकाळ संचलेले असते, ते स्वच्छ पुष्करणीतील निर्मळ पाण्यासारखे असते. असते पाणी पण दिसते पुष्करणी; तद्वत् असते ज्ञानमात्र, चिन्मात्र, पण दिसते आकाश, वा आकाशाच्या अवगुंठनात घडणाऱ्या घटना.

म्हणून ज्ञानदेव सांगतात, आपल्या ठिकाणीही हा असाच प्रकार असतो. असते ते 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे,' आणि दिसते–भासते शरीर, इंद्रिये, मन, अहंकार, बुद्धी व त्यांचे अंत:करणात गोंधळ उडविणारे व्यापार.

पुष्करणीतील पाणी काढून टाकले, तर कोरडया खळग्याला पुष्करणी हे नाव देणेदेखील एक प्रकारची चेष्टाच होईल. देहातील ज्ञानमात्ररूप पाणी निघून गेले, तर त्या देहाला मानव म्हणणे, ही जशी एक विदारक चेष्टा होईल, तसे. निर्मळ पाण्याच्या असणेपणामुळेच पुष्करणी अर्थवती होते. तद्वत चैतन्याच्या असणेपणामुळेच मानवी देहाचे 'मानव' हे नाव सार्थ होते पण आपले सारे लक्ष देह, इंद्रिये, मन, बुद्धी, ही आयती प्राप्त झालेली दैवी संपत्ती आपल्या अहंच्या वासनापूर्तीसाठी सतत राबवीत ठेवणे, याच्याकडेच लागलेले असते. त्यामुळे जे असून दिसत नाही, पण ज्याच्या असण्यामुळेच सारे काही घडून येणे संभवनीय होते, ते सदा दुर्लक्षित, असाच आपला जीवनप्रकार असतो. आणि जे आहे, नित्य वर्तमान आहे, ज्याच्या असणेपणामुळेच जीवांना जीवपण प्राप्त होते, ते सदा दुर्लक्षित ठेवले गेल्यामुळे, ते असे तोपावतोच ज्याचा साक्षात्कार संभवनीय असतो, त्याला आपण सदैव वंचित होऊन बसतो. आणि यामुळेच, जीवपणाचे दु:खद भवे भोगीत राहणे, दु:खालाच अधूनमधून सुख मानीत राहणे आणि क्षणिक सुखाच्या संरक्षणासाठी स्पर्धा, असूया, संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध यांची दुष्टश्रेणी अखंड चालवीत ठेवणे, यापेक्षा दुसरे काहीही मानवाच्या हाती लागत नाही.

याचे मुख्य कारण असे की, मानवी अहंकेंद्रित बुद्धी ही पूर्वपूर्व भ्रम-संस्कारांच्या व प्रमाणांच्या परिसरातच वावरत राहते. या परिसरात वैज्ञानिक क्रांतीसारख्या असंख्य क्रांत्या घडून आल्या, तरी या परिसराचा परकोट त्यांना कधीही फोडता येणार नाही. परिवर्तने असंख्य व अनेकविध

घडत राहतील. तरीही या परिसराचे बंधन त्यामुळे तुटणार नाही. आणि परस्पर संघर्षांची आत्मघातकी श्रेणीही त्यामुळे संपुष्टात येणार नाही. याचे कारण उघड आहे. ते हे की, ज्या मूलभूत वास्तवतेकडे लक्ष देणे मानवी भवितव्याच्या दृष्टीने आवश्यक आहे ते न दिल्यामुळे, मानवी जीवनात अविद्याजन्य संघर्षश्रेणीशिवाय दुसरे काही संभवू शकतच नाही, याची मानवाला अद्याप साक्ष पटलेली नाही. ही साक्ष पटविण्यासाठीच या अद्‌भुत ग्रंथाचा अवतार झालेला आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, विश्वव्यापी विराट् आकाश ज्या गूढ चित्‌शक्तीने संचलेले आहे व जी गूढ शक्ती मानवी जीवनातील सर्व व्यापारांच्या मुळाशी आहे, तिच्या स्वरूपाकडे लक्ष दिले, तरच तिचा साक्षात् स्पर्श मानवाला प्राप्त होईल. हे लक्ष दिले जात नाही याचे कारण 'वस्तु–सामर्थ्य –शक्ती' ही असून नसल्यागत, व नसून असल्यागत अशीच वर्तत राहते. कोणत्याही दृश्य वस्तूसारखी ती दिसत नाही. एवढेच नव्हे, तर इंद्रिये, मन, बुद्धी, अहंकार या अदृश्य पदार्थांप्रमाणे, त्यांच्या व्यापारांच्या द्वारेही त्या वस्तूचे विलक्षण 'असणे' जाणवत नाही; कारण ती दिसणारी वस्तू नव्हे. तद्वत ती ज्ञानाचा विषय होणारीही वस्तू नव्हे. निर्मळ व पदार्थशून्य आकाशाकडे पाहिले, तर 'काहीनाही' असेच दिसते. म्हणजे काही दिसतच नाही. स्वच्छ पुष्करणीतील निर्मळ पाण्याकडे पाहिले, तर पुष्करणीचा रंगाकारच दिसतो, पाणी दिसतच नाही. तद्वत देहेंद्रिय–मन–बुद्धि यांच्या व्यापारात वासनात्मक अहं व त्याच्या आशा–इच्छा–आकांक्षा ह्याच जाणवतात. पण यांच्या मुळाशी जे असते, ते जाणवतच नाही. पण दिसत नसले, जाणवत नसले, तरी ते 'असतेच'. आणि हे विलक्षण 'असणे' कशा प्रकारचे असते, हे संशोधून काढण्याकडे पूर्ण लक्ष दिले, तर काय संभवते, हेच ज्ञानदेव या ग्रंथात सांगत आहेत.

आकाशाचा व पाण्याचा निर्मळपणा हा जसा निश्चल आकाश व निश्चल पाणी असून न दिसण्याला कारण होतो, तद्वत् आपले अंतःकरण निर्मळ व निश्चल झाले, तर पुष्करणीत पाणी जसे संचलेले असते, वा आकाशात ते 'ज्ञानमात्र' जसे संचलेले असते, तद्वत् आपले अंतःकरणही

त्यानेच संचलेले आहे, याचा साक्षात स्पर्श आपल्याला प्राप्त होऊ शकेल. पुष्करणीला पाण्याचा वा आकाशाला चिन्मात्राचा स्पर्श जसा प्राप्तच असतो, तद्वत हे प्राप्तच असते; पण ते दुष्प्राप्य होऊन बसल्यागत झालेले असल्यामुळे, ते नव्याने 'प्राप्त' करून घेण्याचा प्रसंग उद्भवतो; याची एक रामबाण युक्ती ज्ञानदेव पुढील ओवीत सूचित करीत आहेत.

निदेचे नाहीपण '

ज्ञानदेव म्हणतात, निदेचे नाहीपण आणि जागृतीचे निमालेपण ज्यात विरते आणि ते विरल्यानंतर जे 'निखळ असणे' बाकी उरते, ते विलक्षण 'असणे 'च आपण होऊन बसलो, तर अप्राप्य वा दुष्प्राप्य असे जे होऊन बसले होते, ते सदैव प्राप्तच आहे, अशी चिन्मात्रताच आपल्यात स्वयंभूपणे स्फुरत राहील.

हे अशक्य नाही, हे वारंवार ध्यानात घेणे अत्यावश्यक आहे. ते अशक्य आहे असे जर आपण मानून बसलो, तर तोच या चिन्मात्राच्या स्पर्शाच्या आड येणारा सर्वात मोठा प्रतिबंध होऊन बसेल. म्हणून सर्व पूर्वग्रहात्मक, पूर्वनिश्चितार्थात्मक अशा विकल्पनांचा मळ पार झाडून काढून अंतःकरण निखळ निर्मळ व पूर्ण मोकळे राहिले, तर जे नित्य वर्तमान आहे, नित्य स्फूर्तिमात्र आहे, त्याचा साक्षात् स्पर्श सहजपणेच प्राप्त होत राहील.

पण हा निर्मळपणा, निश्चलपणा व हा मोकळेपणा कसा प्राप्त होणार, असा प्रश्न उभा करण्याची प्रवृत्ति आपल्यात उसळते. ही उसळी अहंबुद्धीची असते. या बुद्धीला आवडेल ते, आकर्षक वाटेल ते, प्राप्त करून घेण्याची बेसुमार हौस असते. ही हौस हाच सर्वात मोठा प्रतिबंध आहे हे आकळले, तर ही हौस आपोआप विरू लागते. कारण ते जे 'चिन्मात्र' आहे, ते आपल्या मनाची वा अहंबुद्धीची व तज्जन्य प्रयत्नांची निर्मिती वा परिणती असूच शकत नाही. जे नित्य वर्तमान व नित्य स्पंदनमय असते, ते कोणाच्याही बुद्धीची, कल्पनेची वा करामतीची निर्मिती वा परिणती नसते. म्हणून येथे, जे '**आहे**' तेच तल्लख सावधानतेने पाहत राहण्याहून अन्य काहीही करणे, याला अर्थच नसतो. आणि हे 'पाहणे' देखील कोणत्याही प्रकारचे

'करणे' नसते. कारण 'पाहणे' हे निसर्गदत्त आहे, स्वयंभू आहे. त्याचा वासनापूर्तीसाठी जो आपण नित्य दुरुपयोग करीत असतो, तो अर्थशून्य आहे हे ओळखणे, एवढेच येथे आपल्याला करावे लागते. आणि हे 'ओळखणे, हेही ज्याला 'करणे' असे आपण म्हणतो, तसे नसते. एक सहज व सावधान असे निरीक्षण मात्र ते असते.

हे सर्व नीट ध्यानात घेऊन, आपली निद्रा म्हणजे काय आणि जागृति म्हणजे काय, हे आपण सूक्ष्मपणे व अतिसावधानतेने पाहू लागलो, तर आपल्याला काय आढळून येईल? गाढ निद्रेत आपले आपल्याला भान उरत नाही. आणि जागृतीत भान असते, पण ते भ्रमांच्याच पाठीस लागलेले असते. निद्रेतील अभाव आपल्या साक्षित्वाचा विषय होणे कठिण. पण जागृतीतील सर्व व्यापारांकडे, सर्व प्रकारच्या संबद्धपणाकडे असंग निवृत्तीने पाहणे अशक्य नाही. हे पाहणे क्षणाक्षणाला असंग सावधानतेने चालू राहिले, तर जागृतीतून निद्रेकडे वाटचाल करणाऱ्या वृत्तीकडेहि तसेच, पण अधिक धारदार सावधानतेने पाहणे शक्य होऊ लागते. हे सहजपणे अंगवळणी पडू लागले की, निद्रेतील 'नाहीपण' आणि जागृतीतील 'आहेपण' ही दोन्ही त्या असंग निवृत्तीमुळे आलेल्या निर्मळपणात. मोकळेपणात विरून जातात. आणि यानंतर जे उरते, ते 'आहे–नाही'च्या भाषेपलीकडील 'निखळ असणे' कसे असते, हे सहजपणेच 'असणे–आकळणे' होऊन बसते. हाच त्या निखळ 'ज्ञानमात्राचा' स्पर्श.

* * *

'का भूमी कुंभ ठेविजे'

ही व यापुढील, अशा या प्रकरणातील शेवटच्या दोन ओव्यात 'ज्ञानपणेवीण' ज्ञानमात्राचे 'चोख असणे' कसे असते, हे एका सर्वार्थगर्भ अशा दृष्टांताने सूचित करण्यात आले आहे.

भूमीवर कुंभ ठेवला, तर भूमी सकुंभ झाली, असे आपण म्हणतो; आणि तो कुंभ तेथून दुसरीकडे नेला गेला व समोर दिसेनासा झाला, तर भूमी आता 'सकुंभतेवीण' आहे असे आपण म्हणतो.

पण ही सकुंभता व सकुंभतेवीणता हे 'दोन्ही भाग' भूमीच्या अंगभूत भूमित्वाला स्पर्शही करीत नाहीत. कुंभाचे हे भाव व अभाव भूमीवर दिसतात हे खरे; पण भूमी ही या भावाभावांचे केवळ अधिकरण असते. भूमीवर दिसणारे पदार्थ व त्यांचे भाव–अभाव असले काय व नसले काय, त्यामुळे भूमीच्या भूमित्वाला कसलाहि अधिक–उणेपणा प्राप्त होत नाही.

यावरून जे निष्पन्न होते ते हे की, भाव व अभाव हे दिसण्याला, एक पाहणारा व दुसरे अधिकरण, या दोन गोष्टींची आवश्यकता असते. भूमि हे अधिकरण आणि आपण हे पाहणारे असे दोन असले, तरच भूमीवर असणाऱ्या व नसणाऱ्या पदार्थांचे भाव व अभाव आपल्याला दिसणे संभवनीय होते.

ज्ञानदेव ध्वनित करतात की, भूमीवर भासणारे पदार्थांचे भाव व अभाव हे जसे भूमीच्या अंगभूत भूमित्वाला स्पर्शही करीत नाहीत, तद्वत, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' आहे त्याच्या असण्यावर काहीही भावाभावादी दिसले–भासले, तरी या 'निखळ असणे'पणाला त्यांचा स्पर्शही लागत नाही. हे 'निखळ असणे' असे आहे की, भूमी, चंद्र–सूर्यादी, तेजोमेघादी, सर्व सृष्ट पदार्थ यांचे भाव व अभाव त्याच्यावर भासतील, तरीपण ते 'जे चोख असणे' त्याला मात्र या भावाभावांचा स्पर्शही लागणार नाही.

आता हे विश्वाच्याही भावाभावाला व्यापणारे व व्यापून उरणारे 'जे चोख असणे' त्याचा स्पर्श आपल्याला कसा प्राप्त होणार ? आपल्या स्पर्शाने ते यत्किंचितही विटाळले जात नाही. आपला स्पर्श त्याला शिवतच नाही. आपण ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, इत्यादी काय वाटेल ते केले, तरी आपण व आपले हे करणे –धरणे, हे त्याच्या गावीही नसते. मग त्याचा स्पर्श आपल्याला प्राप्त होणे हे संभवनीय तरी कसे होणार ? आणि असंभवाच्या मागे लागण्यात कोणता पुरुषार्थ आहे ?

येथे प्रथमतःच हे स्पष्ट सांगून टाकले पाहिजे की, ज्यांना कोणताही पुरुषार्थ हवा आहे, त्यांना ते जे 'चोख असणे' त्याचा स्पर्श प्राप्त होणे शक्य नाही. कोणताही वासनाजन्य पुरुषार्थ साधण्याचा हव्यास हा एक मूर्खपणाच नव्हे, तर आत्मघातकीपणाही आहे; याची साक्ष पटल्याशिवाय

आणि ह्व्यासाची अहंबुद्धिनिष्ठ आग पार विझून गेल्याशिवाय, 'चोख असणे' ही काय 'वस्तू' आहे आणि तिचा स्पर्श प्राप्त होताच मानवी-जीवनात कोणती नित्य कल्याणकारी क्रांती घडून येणे संभवनीय आहे, याची साक्ष पटणे अशक्य आहे.

येथे अहंबुद्धिनिष्ठ पुरुषार्थसाधनाची भानगड नसून, पुरुषार्थशून्य अशा प्राकृतिक व वैश्विक गुणांचा सहज संभव असा 'प्रतिप्रसव' येथे आहे. 'कैवल्याची' येथे 'स्वरूपप्रतिष्ठा' आहे. येथे चितिशक्तीचे केवळ 'चोख असणे' आहे. सर्व अहंबुद्धिप्रेरित पुरुषार्थ हे विकृतींच्या रूपात ज्या 'निखळ असणे रूप' महासागरावर बुडबुडे, फेस, हिमनग वा हिमकण यांच्या रूपात आकारास येतात, त्या महासागराशी साक्षात् तन्मय होऊन नित्य नवी, नित्य सर्जनशील, व नित्य कल्याणकारी सृष्टी निर्माण करीत राहण्याचा येथे प्रश्न आहे. सर्व प्रश्नांची व तज्जन्य सर्व गोंधळांची दुरित-तिमिरमय दुर्गती कायमची संपुष्टात आणण्याचा येथे प्रश्न आहे.

वस्तुतःच जे प्राप्त आहे ते दुर्लक्षून काल्पनिक प्राप्तव्यांच्या पाठीस लागण्याचा आणि त्यापायी सर्वसंहारक अशा महायुद्धांचे वणवे भडकवीत राहण्याचा आत्मघातकी प्रमाद सतत करीत राहण्यापासून मानवाला निवृत्त करून, 'स्वयंभचि जे निवृत्तिपण', त्यात त्याची अहंबुद्धी कायमची विसर्जित करून टाकण्याचा येथे प्रश्न आहे. आणि सर्वार्थगर्भ 'चोख असणे' ही काय वस्तू आहे, हे आपल्या आहेपणावरच आकळणे शक्य असल्यामुळे आणि त्या 'चोख असणेरूप' वस्तूचा स्पर्श, आपल्या आहेपणाचे यथार्थ दर्शन होण्यावरच अवलंबून असल्यामुळे, हा स्पर्श प्राप्त करून घेणे हाच मानवाचा एकमात्र पुरुषार्थशून्य असा परम पुरुषार्थ ठरतो.

अहं-विसर्जन आणि 'चोख असणे'

या ठिकाणी प्रश्न उभा राहतो तो असा :

भूमीच्या एका विशिष्ट जागेवर कुंभ ठेवला की, ती भूमी सकुंभ अशी भासते; आणि तो कुंभ तेथून कोणी उचलून नेला की, ती भूमी सकुंभतेवीण अशी भासते; पण सकुंभता वा सकुंभतेवीणता हे भाव व

अभाव कुंभाचे असतात, त्या भूमीचे ते नसतात. हे भाव व अभाव भूमीच्या भूमित्वाला स्पर्शही करीत नाहीत. कुंभाचे हे भाव व अभाव भासण्यासाठी पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे भूमीचे अधिकरण व त्यावर भासणारे ते भावाभाव पाहणारा, असे दोन लागतात. अधिकरण नसले आणि भावाभाव ज्याला भासतात तो पाहणारा नसला, तर भूमीची सकुंभता आणि सकुंभतेवीणता, आणि कुंभाचे भाव व अभाव, यांची भाषाच आकारास येणार नाही. शिवाय भूमी, कुंभाचे भाव व अभाव आणि ते पाहणारा, यांची परस्परसंबद्धता नसली, तरी वर उल्लेखिलेली भाषा आकारासच येणार नाही.

पण अज्ञान व ज्ञान अथवा अविद्या व विद्या, ही दोन्ही आपल्या 'अहं'वरच राहतात. 'अहं' हेच यांचे अधिकरण आहे; भूमी हे जसे कुंभाच्या भावाभावाचे अधिकरण आहे, तसे 'अहं' हे ज्ञान व अज्ञान यांचे, वा विद्याविद्येचे अधिकरण मानले, तर ही विद्या व अविद्या पाहणारा कोण? असा पाहणारा व अधिकरण हे दोन असल्याशिवाय कुंभाच्या भावाभावाची भाषा जशी आकारास येऊ शकत नाही, तद्वत् अवि ा व विद्या यांचे अधिकरण 'अहं' हेच आहे, ही गोष्ट निर्विवाद असली, तरी अविद्या व विद्या यांचे भाव व अभाव पाहणारा, अहंहून निराळा असा कोणी पाहणारा असल्याशिवाय विद्या व अविद्या यांच्या भावाभावाची भाषा आकारासच येऊ शकणार नाही. 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' आणि त्याचे 'चोख असणे' ही भाषा सार्थवती होण्यासाठी ज्ञान व अज्ञान, विद्या व अविद्या यांच्यासहित अहंचे विसर्जन घडून यावे लागते, असे ज्ञानदेवांचे म्हणणे आहे. 'अहं देवोनि शंभु-शांभवी झालो'—असे दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटीच त्यांनी सांगून टाकले आहे. म्हणून विद्या व अविद्या यांच्या भावाभावासहित अहंचे विसर्जन घडून येणे, म्हणजे अधिकरणाचेच विसर्जन घडून येणे, असा अर्थ होतो. सकुंभता व सकुंभतेवीणता यांच्यासहित भूमीचेच विसर्जन घडून यावे, तसे हे होते. असे झाले, तर 'ते वेळी भूमी तैसे चांग । चोख जे असणे ॥'—हे वाक्य अर्थशून्य होते.

म्हणून, भूमिरूप अधिकरणाचे 'चोख असणे' हे सकुंभता व सकुंभतेवीणता यांनी जसे स्पष्ट होत नाही, तद्वत् विद्याविद्येसहित 'अहं'चे असणे व नसणे यांनी स्पष्ट न होणारे असे 'अहं'चे वेगळे अधिकरण असले

पाहिजे. आणि शिवाय अहंचे विद्याविद्येसहित असणे व नसणे, भाव व अभाव, हे पाहणाराही कोणी वेगळा असला पाहिजे. असे असले, तरच ' ते वेळी भूमि तैसे चांग । चोख जे असणे ' हे वाक्य अर्थगर्भ होईल.

येथील प्रश्नाचे स्वरूप हे असे आहे. त्याची सूक्ष्मता, तरलता, सखोलता व विश्वव्यापकता ही सर्व अवधानात आल्याशिवाय ' चोख जे असणे ' ही काय ' वस्तू ' आहे याचा थांगदेखील लागणार नाही.

येथे पहिली जी गोष्ट ध्यानात घ्यावी लागते ती अशी की, भूमी व तिच्यावर भासणारे कुंभादी पदार्थांचे भाव व अभाव, या दृष्टांतात अधिकरणरूप भूमी व कुंभादिभाव पदार्थ हे दोन्ही दिक्कालावच्छिन्न पदार्थ आहेत; म्हणजे लांबी–रुंदी–उंची–काल या चतु:परिमाणांनी अवच्छिन्न असे हे पदार्थ आहेत. ' अहं ' हा असा दिक्कालावच्छिन्न पदार्थ नाही. आणि त्याच्या अधिकरणावर भासणारे अविद्या व विद्या हे भावपदार्थही दिक्कालावच्छिन्न नाहीत. ' अहं ' हा पदार्थ देहावच्छिन्न भासला, म्हणजेच देश–कालावच्छिन्न असा भासला, तरी वस्तुतः तो तसा नसतो. देह हा पार्थिव पदार्थ आहे. अहं त्याच्यासहितच भासत असला, तरी अहं हा पार्थिव पदार्थ नाही. तो चिन्मय पण अंतःकरणावच्छिन्न असा पदार्थ आहे. अंतःकरणावच्छिन्नता ही त्या चिन्मयाची उपाधी आहे घटाकाश, गृहाकाश या शब्दांनी सर्वव्यापक, सर्वत्र व सदासर्वकाल असलेल्या आकाशाच्या उपाधी जशा दर्शविल्या जातात, पण त्या उपाधींची बाधा आकाशाला जशी स्पर्शही करीत नाही, तद्वत् अंतःकरणावच्छिन्नता ही चिन्मयाची उपाधी मात्र आहे, ती चिन्मयाला स्पर्शदेखील करीत नाही; मग त्याला या उपाधीमुळे काही बाधा पोचणे तर दूरच राहिले. शिवाय अंत:करणावच्छिन्नता ही जी अहंरूप चिन्मयाची उपाधी आहे ती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक म्हणजेच अविद्याग्रस्त अशीच आहे. म्हणून अहंला भासणारे भावाभाव, विद्या–अविद्या हे मूलाविद्येच्या अधिकरणावरच भासणारे पदार्थ ठरतात.

येथे जी दुसरी गोष्ट ध्यानात घ्यावयाची ती ही की, ' अहं ' या पदाने आपल्याला जो सामान्यतः बोध होतो, तो देहेंद्रिय–मन–बुद्धि यांनी अवच्छिन्न, या उपाधींनी अवच्छिन्न, अशा पदार्थाचाच बोध होतो. हा

असा बोध म्हणजेच अविद्या. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांमुळे हा असा अविद्यात्मक बोध आपल्याला होत असतो. आणि या अविद्येचे निराकरण झाले म्हणजे हा अविद्यात्मक वा अन्यथा बोध नाहीसा होऊन यथार्थबोध उदयास येतो. असे होताच 'अहं' हा पदार्थ यथार्थ बोधरूपी असा भासू लागतो म्हणजे येथे काय घडून आले ? अविद्येशी सारूप्य पावलेला अहं आता अविद्येच्या पाशातून मुक्त होऊन यथार्थ बोधरूपी असा भासू लागला. यामुळे पूर्वीचा अविद्यात्मक अन्यथा बोधरूपी अहं, हा रज्जुसर्पवत्, पूर्वी भासला तेव्हाही वस्तुत: अस्तित्वात नव्हता, आताही नाही व पुढे केव्हाही असणार नाही, अशी ही यथार्थ बोधात्मक प्रतीती अविद्या निरासानंतर येत असते. म्हणून येथे अविद्यात्मक अहंचे भाव व अभाव हे दोन्ही केवळ विकल्पनात्मक व भ्रमज्ञानजन्य असे ठरतात. वस्तुत्वाचा येथे काहीच भाग नसतो. भूमीची सकुंभता व सकुंभतेवीणता हे 'दोन्ही भाग' भूमीच्या भूमित्वाला जसे स्पर्शही करीत नाहीत, तद्वत् त्या चिन्मयाच्या चिन्मयतेला अविद्यात्मक 'अहं' चे विद्याविद्यारूप भाव व अभाव हे स्पर्शही करीत नाहीत.

असे असले, तरी एक प्रश्न उरतोच. अविद्यात्मक अहंचे हे भाव व अभाव, यांचे अधिकरण चिन्मयता हे मानले, तर हे भावाभाव पाहणारा कोण ? ज्ञानदेव म्हणतात, येथे पाहणारा व पाहिले जाणारे ही भाषा अविद्येला धरूनच उद्भवत असते. अविद्येचा पूर्ण निरास झाला की, 'पाहणेंची आपुली वास । पाहतसे' असा साक्षात्कार घडतो. म्हणून हा तर्कनिष्ठ वादाचा प्रश्न राहत नसून तो प्रयोगप्रधान अनुभूतीचा प्रश्न होतो.

'मी कुंभ पाहत आहे' असे आपण म्हणतो, तेव्हा वस्तुस्थिती काय असते ? 'पाहणे' अथवा ज्यामुळे माझ्याकडून 'पाहणे' संभवते, 'ते' —हे 'मी' व 'माझी निर्मिति' नव्हे, ती निसर्गसिद्ध अशी 'वस्तु' आहे. म्हणून 'मी' व 'माझे पाहणे' ही भाषा भ्रममूलक आहे. कारण येथे 'मी' या नाममात्र अवस्तूचा 'पाहणे' वा 'पाहणारे' या अनामिक 'वस्तू'वर अध्यारोप झालेला असतो. म्हणून येथे 'पाहणेचि आपली वास । पाहतसे' हीच वस्तुस्थिती आहे, पण हे आपल्या अविद्याग्रस्ततेमुळे, आपल्या ध्यानीच येऊ शकत नाही; त्यासाठी अविद्येचा निरास पूर्णपणे घडून येणे, हे अपरिहार्य असते.

'अहं' या पदाने कळला जाणारा पदार्थ हा जोवर वासनाबद्ध व अविद्याग्रस्त राहील, तोवर 'पाहणे', म्हणजेच 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्याचा साक्षात्कार संभवणारच नाही. हे 'पाहणे' आणि 'चोख असणे' यांचे मिथुन म्हणजे वैश्विक 'असणे–आकळणे' यांचे मिथुन. येथे 'आकळणे' म्हणजे 'कळणे' वा सविषयक ज्ञान, असा अर्थ नाही. अ–कळण्यापासून सर्व कळण्यापर्यंत जे नेऊन पोचविते, ते 'आकळणे'— अज्ञतेपासून सर्वज्ञतेपर्यंत नेते ती 'आज्ञा', तसेच हे आहे.

येथे नित्य वर्तमान जे 'चोख असणे' त्यावर नित्य नूतन स्वयंभू स्फूर्तींच्या लहरी उठत असतात. हा लहरींचा खेळ म्हणजे मूल–मध्याग्र–मूर्तीचे भासणे. हा खेळ विराम पावला म्हणजे आपल्याला ज्याची भीती वाटते तो महाप्रलय; पण वस्तुतः ती असणे–आकळणे–रूप मिथुनाची, 'ज्ञानमात्राच्या चोख असण्याची' केवळ शांतावस्था. येथे उत्पन्न असे काहीच होत नाही व विनाशाप्रतही काही जात नाही. जलाशयावरील लहरी म्हणजे जलच; आणि शांत जलाशय म्हणजेही जलच !

येथे वस्तुस्थिती ही अशी आहे. ही वस्तुस्थिती 'पुरुषतंत्रात्मक' म्हणजे अहंबुद्धिनिष्ठ अशी मानवतंत्रात्मक नसून ती 'वस्तुतंत्रात्मक' अशी आहे. म्हणूनच 'वस्तू'च्या साक्षात् स्पर्शाची आवश्यकता. ही 'वस्तु' म्हणजे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे जे, ते; आणि वस्तुस्थिती म्हणजे त्याचे 'चोख जे असणे' ते !

हे सर्व आत्मनिरीक्षणद्वारा स्पष्टपणे अवधानात आले, तरच ज्ञान व अज्ञान यांची द्वंद्वात्मक व म्हणूनच वैचारिक गोंधळात्मक प्रतीती ही आपोआप विराम पावेल. असा विराम प्राप्त होताच, 'ज्ञानाज्ञानभेद-कथनम्' नामक अशा या प्रकरणात ज्ञानदेवांनी जे सांगितले आहे त्याचा अमृतमय रसास्वाद आपोआप प्राप्त होईल. ज्ञानाज्ञानरूप द्वैतच्छलाचा प्रलय, असणे–न, नसणे–न, यावीण 'चोख जे असणे' आणि 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे', यांच्या अद्भुत मीलनातच घडून येतो.

प्रकरण तिसरे

द्वैतच्छलनिरूपणम् ।

भाग ३

सच्चिदानंद-निरूपणम् ।

प्रास्ताविक—

'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' ती काय 'वस्तू' आहे, आणि ही 'वस्तू' वैचारिक, काल्पनिक वा सविषयक ज्ञानरूप अशी नसून, असणे-न, नसणे-न यावीण 'चोख जे असणे', अशा रूपाने ती नित्य वर्तमान अशी कशी असते, हे मागील प्रकरणात ज्ञानदेवांनी सांगितले. पण एवढ्याने मानवी अनुभवातील अमृतत्व सिद्ध होत नाही. सुख-दुःख, जीवन-मरण, यांची श्रेणी अनादी अनंत अशीच असेल, आणि अमृतत्वाचा आस्वाद मानवी अनुभवातून मिळणे, अशक्यच असेल, तर मानव वस्तुतः 'ज्ञानमात्र' आहे आणि शिवाय ही ज्ञानमात्रता नित्य वर्तमान अशी आहे, असे आकळले, तरी केवळ चोख असणेरूप अशी ही नित्यवर्तमान ज्ञानमात्रता मानवी जीवनाला अमृतमय सार्थकता प्राप्त करून देण्यास असमर्थच ठरते. आपण आहोत हे आपल्याला कळते. हे आपले 'आहेपण' नाशवंत नसून नित्य वर्तमान आहे असे कोणी सिद्ध करून दिले, तरी अशा या नित्य वर्तमान अवस्थेत राहण्यात काय रस राहे, असा प्रश्न अगदी स्वाभाविकपणेच उद्भवू शकतो. याच्या जोडीला आपल्यातील ज्ञान व अज्ञान यांच्यात नित्य चालणारा संघर्ष, हा संघर्षशून्य अशा एका निखळ ज्ञानमात्रतेत विराम पावू शकतो, असेही कोणी सिद्ध करून दाखविले, तरी ही 'ज्ञानमात्रता' व 'चोख असणे' यांचे मिथुन नित्य उराशी बाळगण्यात कोणती सार्थकता साठली आहे, असाही प्रश्न स्वाभाविकपणेच उद्भवू शकतो.

या दोन्ही प्रश्नांचे निराकरण एका विशिष्ट रीतीने या पाचव्या प्रकरणात (जुनी प्रत) ज्ञानदेवांनी केले आहे. 'एका विशिष्ट रीतीने' म्हणण्याचे कारण असे की, 'चोख असणे' ते 'सत्' आणि 'ज्ञानमात्र जे' ते 'चित्' यांच्या मिथुनातच मानवी अनुभवाची परिसमाप्ती न होता, हे सत् व हे चित् यांची नित्य वर्तमान आनंदमयतेतच आटणी होते, असे या प्रकरणात निरूपिले आहे. सुख, आनंद हे शब्द ऐकले की, बरे वाटते. मानवी जीवनाची सार्थकता ही नित्य आनंदमय असेल, तरच ती स्वागतार्ह वाटेल, याबाबत सहसा दुमत होणार नाही. पण माझ्यासारखे असेही काही 'व्रात्य' असू शकतात की, ज्यांना नित्य आनंदमयता वा सुखमयताही जीवनाला सार्थकता देण्यास पुरेशी वाटत नाही. मानवी जीवनात दृष्टीस पडणारी अनेक सुखे पाहून माझ्यासारख्या व्रात्यांच्या मनात येते की, दुःख हे त्रासदायक म्हणून नकोसे वाटणे स्वाभाविक असले, तरी सुखदेखील शेवटी एक अत्यंत कंटाळवाणी अशी वस्तू ठरण्याचीही शक्यता आहे. म्हणून सत् व चित् यांची नित्य आनंदमयतेतच आटणी होते, एवढेच सांगून व सिद्ध करून ज्ञानदेवांनी हा ग्रंथ आटोपला असता, तर निदान मी तरी या ग्रंथाकडे आकृष्ट झालो नसतो.

आमच्यासारख्या व्रात्यांचा पिंड ही एक 'अजब वस्तू' आहे. अणुवत् असा हा पिसाट पिंड विराट अशा ब्रह्मांडाला ग्रासू पाहतो. आणि हे शक्य नाही असे अनेकदा आढळून आले, तरी त्याची नित्य अतृप्त तळमळ त्याला स्वस्थ बसू देत नाही. मनामनातील क्षुद्रता व अल्पसंतुष्टता, यांच्या संरक्षणापायी आकारास येणारी असूया–स्पर्धा–संघर्ष–युद्ध–महायुद्ध यांची सातत्ययुक्त श्रेणी आणि या श्रेणीच्या वणव्यात अखंड तेल टाकीत राहण्याची वृत्ती–प्रवृत्ती, अशा अभिजात निर्बुद्धतेने ग्रासलेले हे मानवी जग पाहून मानवी जीवनात याहून सर्वस्वी निराळे व ज्याच्यासाठी सारे व्यक्तिजीवन मरणावरही मात करण्यास क्षणाक्षणाला हसत–हसत उसळत राहील, असे काहीच असणे संभवनीय नाही का ? अशा प्रश्नामुळे सदैव प्रक्षुब्धावस्थेत वावरणारे आम्हा व्रात्यांचे अंतःकरण, तीच ती सत्ता, तीच ती ज्ञानमात्रता व तीच ती सुखमयता, यांची तीच ती स्तुतिस्तोत्रे ऐकून अधिकाधिकच प्रक्षुब्ध होत राहते. एकीकडे धार्मिक व आध्यात्मिक असा

शब्द–प्रतिमा–प्रतीकादिरूप देवपूजनाचा तोचतोपणा, आणि दुसरीकडे, सांसारिक व व्यावहारिक असा अधिकाधिक प्रतिष्ठा–सत्ता–संपत्तीच्या पाठीस लागलेला रागद्वेषादी विकाररूप असा देहपूजनाचा तोचतोपणा, यांचे कंटाळवाणे तांडव पाहून, आमच्यासारख्या व्रात्यांच्या तळपायाची आग सदैव मस्तकाकडेच जात राहते.

अशा या व्रात्य वृत्तीलाही विस्मयाचा जबर हादरा देऊन सत्ता–ज्ञान-मात्रता–सुखमयता ही त्रयी म्हणजे जडजख्खड व साचेबंद असा त्रिकोण नसून, ती एक नित्यसर्जनशील, नित्यनूतन, नित्यसत्य–प्रीतिमय व म्हणून क्षणाक्षणाला रमणीयता धारण करणारी सौंदर्यमय अशी त्रयी आहे, असे अमर्याद विमुक्तीने व अतुलनीय प्रातिभ चिद्विलासाने सांगणारा असा हा एकचएक अद्‌भुत ग्रंथ मला गवसला. आणि म्हणून या ग्रंथाने आपल्या अपार 'वस्तुसामर्थ्यशक्ती'ने मला आकर्षून घेतले. आधुनिक जगाच्या प्रलयकारी समस्येवर कोणताही जुना ग्रंथ कसलाही प्रकाश टाकण्यास समर्थ ठरेल, असे मला वाटेनासे झाले होते. पण श्री. जे. कृष्णमूर्तींच्या पूर्वपूर्व-संस्कारशून्य नित्यमुक्त व नित्यसंशोधक दृष्टिकोणातून ज्ञानदेवांच्या या ग्रंथाकडे पाहू लागताच, एका भव्य–दिव्य अशा विराट विश्वाचे महाद्वारच जणू उघडले गेले ! आणि मग या अद्‌भुत ग्रंथातील ओवीन्‌ओवी या विराट विश्वाचे नित्य नवे दर्शन मला घडवू लागली. या दर्शनांचे वर्णन करण्यास आतापावेतो सुमारे सातआठशे मुद्रित पाने होतील इतका शब्दसंभार मी उधळून दिला; तरी आपण काहीच सांगू शकलो नाही, अशी हुरहुर माझ्या अंतःकरणात अखंड वावरत आहे. 'वस्तुप्रभे'ची नित्यनूतन नवलाई ही अशी असते !

* * *

ओव्या—

सत्ता प्रकाश सुख । या तिही तिही उणे लेख ।
जेवी विखपणेचि विख । विखा नाही ॥१॥
कांति काठिण्य कनक । ति[illegible]
द्राव गोडी पीयूख । पीयूखचि [illegible]

उजाळ दृति मार्दव । या तिही तिही उणीव ।
हे देखिजे सावेव । कापुरी एके ॥३॥
अंगे कीर उजाळ । की उजाळ तोचि मवाळ ।
की दोन्ही ना परिमळ— । मात्र जे ॥४॥
ऐसे एके कापूरपणी । तिन्ही इये तिन्ही उणी ।
इया परी आटणी । सत्तादिकांची ॥५॥

अर्थ—

ज्याप्रमाणे विषाला विषपणामुळेच विष हे मारक होत नाही, तद्वत् सत्ता, प्रकाश व सुख ही तीन पदे एकमेकांना उणी करून व त्यामुळे एकमेकांना मारक न होता, एकत्त्वाने राहतात. ॥१॥

कांती, काठिण्य व कनक हे तीन मिळून एक कनक वा सुवर्णच असते; अथवा पातळपणा, गोडी व पीयूष वा अमृत, हे तीन मिळून एक अमृतच असते; ॥२॥

अथवा उजळपणा, सुगंध व मृदुपणा हे तीन एकमेकांना उणे करून मूर्तिमंत असा एक कापूरच असतो; ॥३॥

आणि हा कापूर आपल्या अंगाने उजळ वा शुभ्र असतो, पण त्याचा तो उजळपणाच मृदुपणा असतो; आणि हे दोन्ही मिळून वा उणी होऊन जे राहते ते परिमळमात्रच असते; ॥४॥

याप्रमाणे कापूर या एकाच वस्तूत ही तिन्ही पदे एकमेकांना उणे करून एकत्वाने राहतात; तद्वत सत्ता-प्रकाश-सुख यांची आटणी होऊन एकमात्र वस्तू उरते. ॥५॥

* * *

रसरहस्य—

सत्ता म्हणजे केवळ असणे वा चोख असणे. आणि प्रकाश म्हणजे ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र असे केवळ जाणणे. या दोन्ही अवस्थांची एकमात्रता मानवी जीवनाला संपूर्ण सार्थकता प्राप्त करून देण्यास अपुरी पडते, असे

ज्यांना वाटते त्यांना व सर्वांना ही दोन अंगात्मक एकमात्रता निखळ सुखमय अमृतातच कशी आटून जाते हे पटविण्यासाठी ज्ञानदेव जी पहिलीच ओवी या प्रकरणात लिहितात ती विषाबाबत ! अमृताचा अनुभव प्राप्त करून देण्यासाठी ज्ञानदेवांना विषाच्या विषपणाचा दृष्टांत अगदी पहिल्या-प्रथम स्फुरावा, हा व्रात्यांच्याही अतिव्रात्यपणाला चारी मोंढे चीत पाडणारा प्रकार आहे ! ज्ञानदेव केवळ शिष्टांचे शिष्टवर नाहीत, तर ते व्रात्यांचेही व्रात्यवर आहेत ! अनुभवाचे अमृत देत आहे असे सांगून विषाचा पेला प्रथमतःच पुढे करणारे ज्ञानदेव व्रात्यनिष्ठेच्या बाबतीत कोणत्याही व्रात्याला पुरून उरणारे आहेत. "नमो व्रात्याय"—अशा व्रात्याला माझा नमस्कार असो !

'व्रात्य' म्हणजे काय ?

'व्रात्य' या शब्दाला मराठीत व भारताच्या अन्य प्रादेशिक भाषात निंदास्पद अर्थ प्राप्त झाला आहे. सामाजिक प्रतिष्ठेला परमार्थाचे माहात्म्य प्राप्त करून देऊ पाहणाऱ्या 'सनातनी' अशा सामाजिक शिष्टांची ही एक अलौकिकाला लौकिक बनविणारी, परमार्थाला स्वार्थपरायण बनविणारी करामत आहे. वस्तुतः वेदविद्या ही 'व्रात्यविद्या' आहे. पण 'व्रात्यनिष्ठा' ही अतिविमुक्त, सर्व शाब्दिक व जडजख्खड विधिनिषेधांची महान वैरी आणि साचेबंद, सुरक्षित व सुप्रतिष्ठित समाजव्यवस्थेला सदैव विघातक आहे, अशी आपली सोइस्कर समजूत करून घेऊन, कर्मकांडाच्या अकांड-तांडवात व्रात्यविद्येच्या विमुक्त व सत्यसंस्पृष्ट वाणीची यज्ञयागादिकांच्या धगधगत्या होमकुंडात वैदिक कर्मकांडाभिमान्यांनी आहुती दिली. तेव्हापासून विमुक्त वेदविद्येचे माहेरघर अशा या भारतवर्षाला आमरण बद्धतेत कोंडून ठेवणारे विधि–निषेधात्मक, अंधश्रद्ध व मृतप्राय व्रतवैकल्यांचे जे प्रेतपूजक वैधव्य प्राप्त झाले ते अद्यापपावेतो चालूच आहे. आणि तेव्हापासून आजता-गायत परंपराभिमानी वैदिक धार्मिक जीवन म्हणजे सुकुमार यौवनात वैधव्य प्राप्त झालेल्या हतभागी युवतीचे सौभाग्यविहीन जीवन, असे समीकरण या दुर्दैवी देशात, केव्हातरी दैववशात् क्षणकाल अमृतकुंभाचा स्पर्श प्राप्त झाल्यामुळे अमर झालेल्या हरळीसारखे, कायमचे मूळ धरून बसले आहे.

मुक्तीसाठी प्रथम बद्धता पत्करा; चैतन्याच्या स्पर्शासाठी प्रथम प्रेतपूजा पत्करा; सर्जनशील प्रतिभेच्या उत्कर्षासाठी प्रथम निर्बुद्ध श्रद्धा पत्करा; उद्याच्या परमार्थ–सिद्धीसाठी आज महापुरुषांच्या मृत्यूचे महोत्सव साजरे करीत बसा; भविष्यकालीन स्वर्गसुखासाठी वर्तमानकालीन पृथ्वी-वरील जीवनाचा दुःख–दैन्य–दारिद्र्य–दास्यात्मक नरक बनवा; वर्तमान जीवन कृतार्थ करण्यासाठी भूताचे व गतार्थाचे निलाजरे अभिमानी बना; सारांश, जीवात्म्याला जिवंतपणीच मृतात्मा बनवा; आणि मग सन्मात्रते-साठी सत्ताकांक्षेची कास धरा; चिन्मात्रतेसाठी शब्दावडंबर माजवा; आणि आनंदमयतेसाठी तपस्वी दुःखमयतेचा दिमाख मिरवा;—अशा स्वरूपात व्रात्यनिष्ठात्मक वेदविद्येची विटंबना करून आणि तिच्या अशा भ्रष्ट कायेवर ‘धर्म व अध्यात्म’ यांचे स्तुतिस्तोत्रमय अलंकार चढवून, वैदिक परंपराभिमान्यांनी तिला मानवी जीवनाच्या सिंहासनावर ‘संसाराची सम्राज्ञी’ म्हणून प्रस्थापित केली.

पण वस्तुस्थिती काय आहे ?—

वेदभाष्यकार सायणाचार्यांनी ‘व्रात्य’ या शब्दाचा जो अर्थ दिला आहे, तो नित्य लक्षात ठेवण्यासारखा आहे. उपनयनादी संस्कारांचा स्पर्शही ज्याने आपल्या अंगाला लागू दिला नाही असा जो, तो व्रात्य. सर्व पूर्वपूर्व-संस्कारात्मक बंधनांच्या विरुद्ध विमुक्तीचे बंड पुकारणारा, म्हणून कोणत्याही धार्मिक कार्यात ज्याला भाग घेण्याचा अधिकार दिला जात नाही, तो व्रात्य. पण अशा व्रात्यांपैकी जो महान योगी असतो, ऋषी वा द्रष्टा असतो तो सर्वांच्या आदरास पात्र व पूजनीय ठरतो. देवदेखील अशा व्रात्यांपुढे विनम्र होतात; नव्हे तो देवांचाही देव असतो. यांत्रिक यज्ञयागादिकांचे स्तोम माजविणाऱ्या ब्राह्मणांनी अशा व्रात्यांची कितीही निंदा केली, तरी त्यांचे स्वयंभू माहात्म्य यत्किंचित्‌ही कमी होत नाही.

(अथर्ववेदातील व्रात्यकांडावर डॉ. संपूर्णानंद यांनी लिहिलेली व ‘गणेश अँड को.’ मद्रास यांनी प्रकाशित केलेली इंग्लिश भाषेतील पुस्तिका जिज्ञासूंनी अवश्य पाहावी)

* * *

" लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।
ज्ञान योगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ "

—ही गीतेची वाणी, अनादीकालापासून या भूलोकावरील मानवी जीवनात चालत आलेल्या ज्या दोन निष्ठांचा उल्लेख करते, त्यांच्यापैकी ज्ञाननिष्ठा वा सांख्यनिष्ठा ही मूलतः 'व्रात्यनिष्ठा' आहे. आणि दुसरी कर्मयोग नावाची जी कर्मनिष्ठा ही 'यज्ञनिष्ठा' आहे. ज्ञानदेव ज्ञानेश्वरीत या श्लोकावरील भाष्यात म्हणतात—

" अवधारी वीर श्रेष्ठा । ये लोकी या दोनी निष्ठा ।
मजचि पासूनि प्रगटा । अनादिसिद्धा ॥
एक ज्ञानयोग म्हणिजे । जो सांख्यी अनुष्ठिजे ।
जेथ ओळखीसवे पाविजे । तद्रूपता ॥
एक कर्मयोग जाण । जेथ साधकजन निपुण ।
होऊनिया निर्वाण । पावती वेळे ॥
हे मार्ग तरी दोनी । परी एकवटती निदानी ।
जैसी सिद्धसाध्य भोजनी । तृप्ति एक ॥ "

ह्या दोन अनादिसिद्ध म्हणजे प्राकृतिक अशा निष्ठा आहेत. पण त्या दोन भासत असल्या तरी मूलतः (निदानी) आत्मवस्तुरूप एकत्वातच एकवटलेल्या अशा आहेत. पण यज्ञयागात्मक यांत्रिक कर्मकांडाचे स्तोम माजविणाऱ्यांनी या एकत्वात्मक दोन निष्ठांची इतकी ताटातूट घडवून आणली की, ज्ञाननिष्ठा व सांख्यनिष्ठा हा केवळ एक व्रात्यपणा आहे असे ठरवून, त्यांनी वैदिक धर्मक्षेत्रांतून व्रात्यांची कायमची हकालपट्टी केली.

"व्रात्य आसीदीयमान एव स प्रजापतिम् समैरयत् ॥ "—असे ज्या व्रात्य तत्त्वाचे वर्णन अथर्ववेदातील व्रात्यकांडाच्या पहिल्याच सूक्तात वर्णिले आहे, आणि यजुर्वेदातील रुद्राध्यायात 'नमो व्रात्याय' अशी ज्याच्यापुढे वेदविद्या विनम्र झाली आहे, त्या व्रात्याचे धर्मक्षेत्रातून उच्चाटन ज्यांनी केले, त्यांनी धर्माला कृपण बनवून त्यात कार्पण्य दोषाचे बीजारोपण केले यामुळे विश्वधर्म हाच प्रकृतितः भूतलावरील सर्व मानवांचा जो एकच एक धर्म त्याचे तुकडे तुकडे होऊन वैदिक यज्ञधर्म, आधुनिक हिंदुधर्म

बौद्धधर्म, ख्रिस्तधर्म, इस्लामधर्म, असे अनेक धर्म अस्तित्वात आले आणि मानवामानवात सतत संघर्ष माजविण्यास ते कारणीभूत झाले. वैश्विक एकात्म धर्मभावना विकृत व विग्रहमय होऊन बसली.

ज्ञानसिष्ठा, सांख्यनिष्ठा वा व्रात्यनिष्ठा हीच वैश्विक वा विश्वात्मक अशी 'वस्तू'-निष्ठा आहे. या निष्ठेतून सहजपणे प्रस्फुरित होणारे जे अनुशासन तेच वैश्विक अनुशासन. आणि या अनुशासनाचे स्वाभाविक अंग म्हणून जे कर्म प्रकट होते, तेच खरे कर्म. या कर्माचे सांख्यनिष्ठात्मक सूत्र घेऊन, 'अथ योगानुशासनम्'—म्हणजे विश्वयोगानुशासनात्मक असे जे दर्शन, त्याचे नाव 'योगदर्शन.' आणि या दर्शनानुसार जी कर्मनिष्ठा सहजपणे आकारास येते तिच्यावर आधारलेला जो योग, त्याचे नाव कर्मयोग. सांख्ययोग वा ज्ञानयोग हे 'अंगी', तर कर्मयोग हे त्याचे स्वाभाविक 'अंग', अशी वस्तुस्थिती आहे. या अंग-अंगी भावातच दोन्ही अनादिसिद्ध अशा निष्ठांची एकात्मता आहे.

पातंजल योगदर्शनात 'अथ योगानुशासनम्' असे जे पहिलेच सूत्र आहे, त्याचा खरा अर्थ 'अथ विश्वयोगानुशासनम्' असाच सिद्ध होतो. योगदर्शनावरील व्यासभाष्य, विज्ञानभिक्षूचे वार्तिक, वाचस्पती मिश्रांची टीका व नागोजी भट्टांची वृत्ती, यांचा जे अभ्यास करतील त्यांना हे दिसून येईल की, विश्वशक्ती ही स्वयंभू अशी प्राकृतिक वा नैसर्गिक शक्ती असून ती त्रिविध रूपाने कार्य करते. स्थितिशील, क्रियाशील वा प्रवृत्तिशील आणि प्रकाशशील, अशी वैश्विक शक्तीची तीन रूपे आहेत. पहिल्या दोन रूपांचे कार्य बाह्य भौतिक विश्वात प्रामुख्याने दिसून येते. आधुनिक विज्ञान वैश्विक शक्तीच्या (Cosmic Energy) या दोनच रूपांचा विचार करते. मानवी देहातही वैश्विक शक्तीच्या या दोन रूपांचे कार्य चालूच असते. पण त्याच्या जोडीला वैश्विक शक्तीच्या 'प्रकाशशील' रूपाचे स्वसंवेद्यतामय कार्य मानवात ज्या प्रकर्षाने दिसून येते तसे अन्यत्र दिसून येत नाही; पण मानवी अहंकाराच्या पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक आवेगामुळे वैश्विक शक्तीची ही तीन रूपे मानवी अंतःकरणात 'सत्यानृत मिथुन' निर्माण करतात. हे अविद्यात्मक मिथुन-कार्य संपूर्णपणे शून्यवत झाल्याशिवाय

वैश्विक शिवशक्तीचा म्हणजेच वैश्विक सत्याचा आत्मदर्शनात्मक साक्षात्कार संभवत नाही.

ही साक्षात्कार-प्रक्रिया कशी असते, याचे प्रतिभाशाली निरूपण म्हणजेच ज्ञानदेवांचा 'अनुभवामृत' हा अद्भुत ग्रंथ. याच्या रसग्रहणासाठी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारजन्य अशा वृत्तींची शून्यता आणि या शून्यतेमुळे प्राप्त होणारी विमुक्तता, यांच्या आधारावर आकारास येणाऱ्या नित्य साहसी अशा आत्मनिरीक्षणात्मक व अभावयोगात्मक प्रयोग-प्रक्रियेची कशी आवश्यकता आहे, याचे निरूपण वारंवार व विविध रीतीने या रसरहस्यात पूर्वीच येऊन गेले आहे. पुढेही ते नित्यनूतन स्वरूपात, पुढे येणाऱ्या ओव्यांना अनुसरून, पुनःपुन्हा येणारच आहे.

पण येथे सत्यसंशोधन दृष्टया लक्षात घेण्यासारखा जो मुद्दा आहे तो हा की, ज्ञानदेवांची अमृतानुभूती सांख्य निष्ठेची म्हणजेच व्रात्यनिष्ठेची निदर्शक असावी, असे विशेष दिसते. विश्वाचे आदिकरण हे स्थाणुवत् अचल, निश्चल, निष्क्रिय असे असावे की, नित्य स्पंदमय, प्रकाशलहरीमय, नित्यनूतन स्फूर्तिमात्र व नित्य सर्जनशील असावे, याबाबत अनादिसिद्ध अशा दोन निष्ठा मानवी अंतःकरणात उद्भवतात. त्यांचे एकत्वात्मक दर्शन घडविणारी निष्ठा म्हणजेच ज्ञाननिष्ठा, सांख्यनिष्ठा वा व्रात्यनिष्ठा होय. ही व्रात्य निष्ठाच महात्मा गौतम बुद्धाच्या निर्वाण-दर्शनाला व नंतर अद्वैत वेदांत दर्शन व नाथपंथीय 'समाधिधन' रूप सत्यसाक्षात्कार प्रक्रिया यांना प्रेरक झाली असावी.

"व्रात्य आसीदीयमान एव स प्रजापतिं समैरयत्"—म्हणजे 'व्रात्य हा आरंभापासूनच स्पंदनमय, स्फूर्तिमय, प्रकाशशील, क्रियाशील, म्हणजेच सर्जनशील असा होता. त्यानेच प्रजापतीला (विश्वाच्या विधात्याला) विश्वनिर्मितीची (सर्जनशीलतेची) प्रेरणा दिली.' (अथर्ववेद, व्रात्यकांड). ऋग्वेदातील नासदीय सूक्तातही विश्वाचे ते मूळ कारण 'एकच एक आपल्या स्वधेसहित, स्वात्मशक्तीसहीत, प्राणवायू विरहित, उपाधिविरहित असे श्वसन वा स्पंदन करीत होते' असेच म्हटले आहे. आणि यजुर्वेदाच्या रुद्राध्यायात सुमारे शंभर मंत्र या व्रात्याच्या वर्णनासाठी खर्ची पडलेले असून, 'नमो व्रात्याय' अशा वंदनात त्याची परिणती घडून आली आहे.

आधुनिक विज्ञान युग हे एका अर्थाने 'व्रात्ययुग' आहे. कारण व्यक्तिस्वातंत्र्य म्हणजेच आत्मस्वातंत्र्य व विमुक्त सत्य संशोधन, ही दोन त्याची खास वैशिष्टचे आहेत. पण ही विज्ञान दृष्टी वैश्विकशक्तीच्या केवळ दोन रूपांचाच विचार करते. आणि ज्या तिसऱ्या रूपामुळे हा विचार संभवतो, त्या प्रकाशशील रूपाचा ती विचारच करीत नाही. म्हणून आधुनिक विज्ञानाने पादाक्रांत केलेल्या वर्तमान मानवी जगाला प्रकाशशील अध्यात्मविद्येचे दर्शन घडवावयाचे असेल, तर वैदिक वाङमयांतील अन्य सर्व विचारधारा बाजूला सारून व्रात्यनिष्ठात्मक म्हणजेच ज्ञाननिष्ठात्मक वा सांख्य-योगनिष्ठात्मक 'कैवल्यप्राग्भारा विवेक विषय निम्ना कल्याण-वहा' अशी जी विचारधार आहे, तिचीच कास धरणे आता अपरिहार्य झाले आहे. ही विचारधारा फार पुरातनकाळीच सांगितली गेली असली, तरी तिच्या आधारावर कोणतीही पूर्व-पूर्वसंस्कारात्मक व पूर्वग्रहात्मक अशी परंपरा वा अभिनिवेशी संप्रदाय निर्माणच केला जाऊ शकत नाही. कारण ही विचारधारा 'कैवल्यप्राग्भारा' अशी आहे. म्हणजे सत्याभिमुख झालेल्या जिज्ञासूला आरंभापासूनच क्षणाक्षणाला कैवल्याची म्हणजे विमुक्त वृत्तीचीच कास धरावी लागते. म्हणजेच, पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक अशा प्रकारच्या सर्व वृत्तिसारूप्यांच्या बंधनातून मुक्त होण्याकडेच लक्ष द्यावे लागते. कारण येथे लक्ष्य जे असते, ते आपल्या समग्र विचार प्रक्रियेचे कार्य क्षणाक्षणाला अवलोकून, ते वृत्तिशून्यतेत विलीन कसे होते, हे विमुक्त मनाने व असंग निवृत्तीने केवळ पाहणे, हेच असते.

शिवाय ही विचारधारा 'विवेक विषयनिम्ना' अशी आहे. याचा अर्थ असा आहे की, यात जिज्ञासूला आपल्या मानसव्यापारातील सत्य आणि अनृत यांच्या मिथुनावर, आपल्या तल्लख व अति सावधान अशा आत्मनिरीक्षणाचा सतत प्रकाश पाडावा लागतो; व अशा रीतीने त्या मिथुन-प्रक्रियेपासून विमुक्ती मिळवून, 'पुरुष' म्हणजे ज्ञानमात्रता आणि 'सत्व' म्हणजे प्रकृतीचे कार्य, यांच्यात जी मूलतःच भिन्नता आहे, तिचे दर्शन घ्यावे लागते. हिलाच 'सत्व पुरुषान्यता ख्याति' असे म्हणतात. ही ख्याती क्षणाक्षणाला वर्तत राहिल्याशिवाय सत्यानृत मिथुनाच्या मगर-मिठीतून मानवाची मुक्तता होणे कदापीही शक्य होत नाही. हे शक्य

होण्यासाठी 'दृष्ट' म्हणजे पूर्वी जे जे अनुभविले असेल त्या सर्वांविषयी, आणि पूर्वी जे जे ऐकले असेल (अनुश्रविक) त्या सर्वांविषयी वितृष्णा निर्माण व्हावी लागते. दृष्ट व अनुश्रविक यांच्याविषयी तहानभूक कायम असेल तर विवेकख्याती व आत्मख्याती कदापीही प्राप्त होणार नाही.

सत्य-संशोधन-प्रक्रियेची वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे येथे निर्बुद्ध परंपराभिमान, संप्रदायाभिमान वा अन्य कोणताही अभिमान व तज्जन्य आग्रह वा अभिनिवेश, यांना यत्किंचितही स्थान नसते.

"कैवल्यप्राग्भारा व विवेकविषयनिम्ना" विचारधारेत अवस्थित होणाऱ्या जिज्ञासूलाच 'कल्याणवहा चित्तनदी' ही प्रतिप्रसवरूपा, म्हणजेच नित्य सर्जनशील कशी स्वभावतःच असते, याची साक्ष पटणे शक्य होत असते. आणि ही साक्ष पटल्याशिवाय स्वतःचे वा अन्य कोणाचेही कल्याण साधता येणे हे कदापिही शक्य होत नसते. म्हणून 'संसार-प्राग्भारा अविवेक विषयनिम्ना पापवहा' अशा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक चित्तनदीतून बाहेर पडून, 'कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना कल्याणवहा' अशा चित्तनदीत अवस्थित होणे, हीच कैवल्यात्मक आत्मवस्तुदर्शनाला वा विश्वात्मक सत्य-साक्षात्काराला आवश्यक अशी पूर्वावस्था होय.

हे सर्व वाचकांच्या लक्षात आणून देण्यासाठीच 'व्रात्य' म्हणजे काय हे मला सारांशाने सांगावे लागले.

आपल्या जीवनातील वर्तमान वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष करून जे लोक पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक पूर्वग्रहांच्याच आहारी जात राहतात व परंपरेच्या वा प्रतिष्ठित संप्रदायाभिमानाच्या दुराग्रहांना सतत बळी पडत राहतात, त्यांचे वर्णन फार पुरातन काळीच ईशावास्योपनिषदात नमूद करून ठेवण्यात आले आहे.

"असुर्यानाम ते लोका अंधेन तमसावृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥"

* * *

‘ सत्ता प्रकाश सुख ’

या प्रकरणातील ही पहिलीच ओवी इतकी अर्थगर्भ आहे की, तिचा रसास्वाद मिळण्यासाठी फार मोठी किंमत द्यावी लागते. श्रुतिवचने, भाष्य-वचने इत्यादिकांचे आधार देऊन, वेदांतशास्त्रात जे पूर्वीच सांगितले आहे तेच येथे अभिप्रेत आहे, असे युक्तीने सिद्ध करता येणे शक्य असले, तरी त्यामुळे या ओवीचा वा याच विषयावरील पुढील ओव्यांचा आपल्या स्वतःला रसास्वाद मिळणे अशक्य आहे. म्हणून येथे श्रुतिवचनांचा वा भाष्यकारांचा मागोवा घेत बसण्यापेक्षा, आपल्या प्रतीतीचाच मागोवा घेत घेत पुढे गेले पाहिजे. अशा रीतीने जे गवसेल, तोच खरा आपल्याला प्राप्त होणारा रसास्वाद.

सत्ता म्हणजे ‘सत्’ या पदाने जिचा आपल्याला बोध होतो ती वस्तू. सत् म्हणजे जे ‘आहे’ ते व जे कधीही ‘नाही’ असे होत नाही ते. ‘मी आहे’, हे मला कळते. पण हे माझे आहेपण आज आहे, उद्या कदाचित नसेल, असेच मला मानावे लागते. कारण अनेक माणसे मरताना मी पाहिली आहेत. म्हणून मीही मरेन, नाहीसा होईन, असे मला मानावेच लागते. म्हणून ‘जे आहे ते व जे कधीही नाही असे होणार नाही ते’ असे जे ‘सत्’ वा आहेपण, तसेच मला प्रतीत होणारे माझे आहेपण आहे, असे मला मानता येत नाही. म्हणून ‘मी आहे’ या वाक्याने ज्या मर्यादित आहेपणाचा मला बोध होतो, ती ‘सत्ता’, असेच मला धरून चालावे लागते.

‘प्रकाश’ म्हणजे ज्ञान. मला काही कळते. पण हे इतके वरवरचे व अत्यल्प आहे व त्याच्या मानाने मला जे कळत नाही ते अपार आहे; इतके की, माझे हे कळणे वा ज्ञान हे असून नसल्यासारखेच आहे. हाच ‘प्रकाश’ या शब्दाने मला होणारा बोध.

आणि ‘सुख’ म्हणजे मला जे अनुकूल–संवेदनयुक्त वाटते ते. पण काही अनुकूल–संवेदनयुक्त वाटते, तसेच काही प्रतिकूल–संवेदनयुक्तही वारंवार माझ्या अनुभवास येते. आणि याला मी दुःख असे म्हणतो. म्हणून सुख या पदाने प्रतिकूल–संवेदनयुक्त नसताना जे अनुकूल–संवेदनयुक्त असे माझ्या प्रतीतीस येते, ते, असेच मला मानावे लागते.

' या तिही तिही उणे लेख '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, या तीनपदांनी ज्या तीन वेगवेगळ्याशा वस्तू भासतात, त्यांचा तीनपणा उणे करा. म्हणजे—

सत्ता + प्रकाश + सुख = ३ − ३ = ०; असे करा.

हे शून्य पाहताच माझ्या अंतःकरणात एक नवा प्रकाश पडू लागतो. मी आहे असे मला कळते. पण हे ' आहेपण ' मी निर्माण केलेले नाही; म्हणून ते माझे नाही. म्हणून ' सत्ता ' या शब्दामुळे ' माझे ' असे माझ्या पदरी काहीच पडत नाही.

मला काही कळते असे वाटते; पण हे कळणे इतके अत्यल्प व त्या मानाने न कळणारे इतके अपार आहे की, मला जे काही कळते असे वाटते, ते कळून न कळल्यागत असेच राहते; म्हणून कळणे वा ' प्रकाश ' या शब्दामुळे ' माझे ' असे माझ्या पदरी काहीच पडत नाही. शिवाय ज्या शक्तीमुळे मला काही कळते, ती मला सदैव अज्ञातच राहते. म्हणून ती माझी निर्मिती नव्हे, हेही मला आकळते. म्हणून ' प्रकाश ' या शब्दामुळेही माझ्या पदरी काहीच पडत नाही.

' सुख ' या शब्दाने मला जे आकळते, ते केवळ अनुकूल–संवेदनयुक्त असेच असते. पण याच बरोबर प्रतिकूल संवेदनयुक्त असेही कितीतरी माझ्या अनुभवास येते. शिवाय सुख वा अनुकूल–संवेदन आणि दुःख वा प्रतिकूल–संवेदन ही दोन्ही वारंवार गतार्थ होतात, अशीही माझी अनुभूती आहे. म्हणून ' सुख ' याशब्दानेही माझ्या पदरी काहीच पडत नाही.

याचा अर्थ काय झाला ?—

सत्ता + प्रकाश + सुख = ३ − ३ = ०,–असाच ना ? पण हे शून्य काय दर्शवते ? सत्तेची, प्रकाशाची, सुखाची शून्यता ? अर्थात नाही. केवळ माझी व माझ्या पदरी जे पडते त्याची शून्यता.

असे असले, तरी सत्ता, प्रकाश, सुख, हे शब्द अर्थशून्य आहेत, असे मला म्हणता येत नाही. कारण हे तिन्ही धर्म मला माझ्यातच भासत राहतात; पण माझेपणाच्या आवाक्यात ते येत नाहीत एवढेच. पण

मी–माझेपण शून्यवत झाले व या शून्यपणातच, नाहीपणातच मला सतत राहता आले तर?—'तैं प्रमेयचि आविष्करे'—असे नवल कदाचित घडून येईल?

ज्ञानदेव या ओवीच्या उत्तरार्धात म्हणतात, "जेवी विखपणे विख। विखा नाही." सर्पाचे विष तुम्हा आम्हाला भयप्रद व मारक. पण सर्पाला? ते तर त्याचे जीवनच आहे. आपल्याच विषाची बाधा होऊन सर्प मेला, असे कधीच घडत नाही.

पण 'सत्ता–प्रकाश–सुख। या तिही तिही उणे लेख' असे न केले तर? 'सत्ताही माझी, प्रकाशही माझा, व सुखही माझेच. मीच या सर्वांचा स्वामी',—हा माझा अहंकार, हेच माझे व अन्यांचे इतके भयंकर विष बनते की, दुःख व मरण या परता दुसरे काहीच त्यामुळे माझ्या व अन्यांच्या पदरी पडत नाही. कारण थोडासाही विचार करता हे तिन्ही धर्म ज्या एका 'अज्ञात वस्तूचे' आहेत, त्या वस्तूच्या कृपेमुळेच ते माझ्यात वर्तत राहतात; पण माझेपणाच्या आवाक्यात ते कदापिही येत नाहीत. म्हणून 'मी-माझेपण हेच या तिन्ही धर्मातून उणें करणे वस्तुदर्शनार्थ मला अपरिहार्य आहे. असे करताच सत्ता–प्रकाश–सुख या तिहेरी धर्मांनी युक्त अशी जी एक अज्ञात वस्तू ती 'विखपणे विख। विखा नाही ॥' अशीच बाकी उरते.

सारांश, सत्ता–प्रकाश–सुख या तीन शब्दांनी तीन वेगवेगळ्या वस्तू निर्देशित होतात असे जे मला वाटते, ते केवळ हे तिन्ही 'माझे' नसताना ते मी 'माझे' मानतो यामुळेच. हे 'मी–माझेपण' या तिन्हीतून उणे केले की, तीनपणा जाऊन, अज्ञात वस्तूचा एकपणाच बाकी उरतो. आहेपण तिचेच, प्रकाश तिचाच व सुखही तिचेच. मी–माझेपण शून्यवत होऊन निखळ नाहीपणात मला राहता आले, तर काय नवल घडून येते, त्याचे वर्णन वर अनेकवार येऊन गेले आहे.

विषपणे विषाला विषबाधा नाही, तद्वत सत्तापणे सत्तेला सत्ता नाही, प्रकाशपणे प्रकाशाला प्रकाश नाही आणि सुखपणे सुखाला सुख नाही.

मागील प्रकरणात (प्र. ४ थे जुनीप्रत)—

"तैसे आपणया आपण । जाणते नव्हे जाण ।
म्हणोनि ज्ञानपणेवीण । ज्ञानमात्र जे ॥"

—असे जे सांगितले, तोच प्रकार सत्ता व सुख यांनाही लागू आहे.

* * *

"कांति काठिण्य कनक"

पुढच्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात, कांती, काठिण्य वा घनपणा आणि सोनेपणा, हे तीन मिळून जसे सोनेच असते; अथवा द्रवता वा पातळपणा, गोडी व अमृत, हे तीन मिळून जसे एक अमृतच असते; तद्वत सत्ता, प्रकाश व सुख हे तीन मिळून एकचएक वस्तू असते.

मागच्या म्हणजे पहिल्या ओवीत, सत्ता, प्रकाश व सुख या तीन गोष्टींना उणे करावयास सांगितले; आणि उणे केल्यानंतर काय राहते हे पाहवयास सांगितले. आता ज्ञानदेव सोने या घन वा घट्ट वस्तूचे आणि अमृत या द्रव वा पाण्यासारख्या पातळ वस्तूचे उदाहरण देऊन आपल्याला सांगत आहेत की, सोन्याची कांती, काठिण्य व सोनेपण हे तीन मिळून जसे सोने ही एकच एक वस्तू असते; अथवा अमृताचा पातळपणा, गोडी व अमृतपण हे तीन मिळून एकच एक अमृत ही वस्तू असते; तद्वत सत्ता, प्रकाश व सुख हे तीन मिळून एकचएक वस्तू असते.

कनकाची केवळ कांती म्हणजे कनक वा सोने नव्हे. त्याचे काठिण्य म्हणजेही सोने नव्हे. कारण हे दोन्ही धर्म अन्य पदार्थातही संभवणे शक्य आहे. तद्वत अमृताची द्रवता वा त्याचा पातळपणा व त्याची गोडी हे दोन्ही धर्म अन्य वस्तूतही कमी अधिक प्रमाणात का होईना संभवणे शक्य आहे. म्हणून केवळ पातळपणा व गोडी म्हणजे अमृत नव्हे. पण सोने व अमृत या दोन्ही वस्तूंचे वर उल्लेखिलेले तिन्ही धर्म मिळून, त्यांच्या स्वाभाविक एकत्वात जी प्रत्येकी एकचएक वस्तू असते, ती मात्र कनक वा अमृत अशीच असते.

पण सत्ता, प्रकाश व सुख हे तीन उणे करून जी वस्तू उरलेली असते, ती मात्र तिघांच्या उणेपणानंतरही एकचएक वस्तू असते. जणू

काही तीनपणाच्या नाहीपणात हे तीन धर्म गूढपणे सम्मीलित होऊन, केवळ एकमात्र वस्तू सोन्याप्रमाणे आपल्या स्व-स्वरूपाने सदैव अस्तित्वात असत. हे कसे ते पुढील ओवीत स्पष्ट करतात.

' उजाळ, दृति, मार्दव '

ज्ञानदेव म्हणतात—' उजळपणा, सुगंध व मृदुपणा हे तिन्ही एकमेकातून उणे करून जे उरते ते मूर्तिमंत असे कापूरच असते. हा कापूर आपल्या अंगाने उजळ व मृदू असतो; आणि हे दोन्ही मिळून वा उणी करून जें राहते, ते परिमळ मात्रच असते. ही परिमळमात्रता म्हणजेच कापूर. याचप्रमाणे कापूर या एकाच वस्तूत वा कापूरपणात ही तिन्ही पदे एकमेकातून उणी होऊन देखील एकत्वाने राहतात. तद्वत् सत्ता-प्रकाश-सुख यांची आटणी होऊन एकमात्र अशी एकच वस्तू उरते.

कापूर ही विशेष नवलाईची अशी वस्तू आहे. त्यामुळेच की काय देवपूजनात तिला विशेष महत्त्व दिले गेले असावे. सर्व पूजाविधींची, कापूर पेटवून, ज्वाला आणि कापूर यांच्या मीलनयुक्त नाहीपणात आणि परिमळ-मात्र आहेपणात सांगता केली जाते. असणे-नसणे यांची भाषा ज्याला लागू पडत नाही, असे ' चोख जे असणे ' ते या कापुराच्या ज्वालेमुळे जणू प्रत्यक्ष प्रतीत होते. पण ही वस्तुस्थिती देवपूजा करणाऱ्यांपैकी किती जणांच्या अवधानात असते ?—

असाच प्रकार सत्तादिकांचा आहे. सत्ता म्हणजे आहेपण—नाहीपण यांची भाषा लागू न पडणारे असे ' चोख जे असणे ' ते; प्रकाश म्हणजे ज्ञान व अज्ञान यांची भाषा लागू न पडणारे असे ' ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ' ते; आणि सुख म्हणजे अंगचाच उजळपणा हाच जसा मवाळपणा, कापराच्या बाबतीत असतो व कापूर जळून गेल्यावरही परिमळमात्र रूपाने तो जसा जणू ' चोख ' राहतो; तद्वत आपले आहेपण; आपले सुखदुःखमय जीवनासक्तीरूप सुखपण; आणि आपले ज्ञानाज्ञानरूप जाणपण; हे तिन्ही मी-माझेपण, नाहीपणाच्या ज्वालेत जळून खाक होण्याच्या रूपात एक-मेकातून उणी होताच जे सुखमात्र रूपाने उरते, तीच सत्ता-प्रकाश-सुखरूप अशी केवळ वस्तू. म्हणून सत्ता-प्रकाश-सुखरूप वस्तूचे जे अंगचेच आहेपण,

तेच प्रकाशपण असते. आणि या वस्तूचे आहेनाहीपणाच्या पारचे असे जे 'चोख असणे' आणि ज्ञान–अज्ञान यांच्या पारचे असे जे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र'; ही दोन्ही, कापूर जसा अंतिमतः परिमळमात्र रूपानेच उरतो, तद्वत सुखमात्र वा आनंदमात्र रूपानेच उरतात.

येथे कापराचा दृष्टांत मर्यादित अर्थानेच घ्यावा लागतो. सर्वच दृष्टांतांना हा नियम लागू आहे. शाखा–चंद्रन्यायाप्रमाणेच त्यांचा उपयोग करावा लागतो. त्यांनी निर्दिशिलेल्या वस्तूकडे आपण लक्ष दिले, जीवपणातील समग्र सर्वावधानशक्ती एकवटून लक्ष दिले, तर वरील पाच ओव्यात ज्ञानदेवांनी सत्ता–प्रकाश–सुख या तीन पदांनी वेगवेगळ्या अंशांनी ओळखली जाणारी 'वस्तू' ही अंतिमतः म्हणजे ही तीन पदे मिळून वा उणी करून कशी असते, हे अत्यंत प्रतिभाशाली रीतीने सांगितले आहे. सर्व जीवपणा एकवटून, निवृत्त अशी सर्वावधानता साधता आली, तर या ओव्यांचा जो रसास्वाद मिळेल, तोच अनुभवामृताशी आपल्याला एकरूप करून टाकील.

पण हे साधण्यासाठी आहे–नाही, भाव–अभाव, ज्ञान–अज्ञान यांचे आपल्याच ठिकाणी अहंभाव–विसर्जनात्मक अशा 'काहीनाहीपणा'त विसर्जन घडून आले पाहिजे. असे झाले म्हणजे मग असणे हेच आकळणे आणि आकळणे हेच असणे; असे 'असणे–आकळणे' यांचे अहंविसर्जनानंतर लहरणारे मिथुन ज्या एका महाशून्यावस्थेत, ज्या आंतरिक महाप्रलयावस्थेत, क्षणाला आहे, क्षणाला नाही, अशा आहे–नाहीपणाने अत्यंत तरलतेने स्पंदन करीत राहते, तेव्हा त्या शून्यातच ते 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' व त्याचेच ते 'चोख असणे' यांचा गूढ उल्हास अनपेक्षितपणे स्वयंभूपणेच उसळून येतो. आणि मग सत्ता–प्रकाश–सुख यांच्या आटणीतून परिमळमात्रासारखे ते आनंदमय वस्तुमात्र आपल्या रोमरोमात संचरू लागते.

* * *

ओव्या—

येऱ्हवी सच्चिदानंद भेदे । चालली तिन्ही पदे ।
परी तिन्ही उणी आनंदे । केली येणे ॥६॥

सत्ताचि की प्रकाशु । प्रकाशुचि सत्ता उल्हासु ।
हे न निवडे मिष्टांशु । अमृती जेवी ॥७॥
शुक्ल पक्षीचे सोळा । दिसेदीस वाढती कळा ।
परी चंद्र मात्र सगळा । चंद्री जेवी ॥८॥
थेंबी पडता उदक । थेंबा धरू ये लेख ।
परी पडल्या ठायी उदक । वाचूनि आहे ॥९॥
तैसे असताचिया व्यावृत्ति । सत् म्हणो आले श्रुति ।
जडाचिया समाप्ति । चिद्रूप ऐसे ॥१०॥
दुःखाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।
निगदले निःश्वासे । प्रभूचेनि ॥ ११ ॥
ऐसे सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्ही ये ।
लोटिता जाली त्राये । सत्तादिका ॥ १२ ॥
एवं सच्चिदानंदु । आत्मा हा ऐसा शब्दु ।
अन्य-व्यावृत्ति-सिद्धु । वाचक नव्हे ॥ १३ ॥

अर्थ—

वरवर पाहता, सत्, चित् व आनंद ही तीन पदे परस्परांपासून भिन्न अशा अर्थाने व्यवहारात वापरली जातात; पण मागील ओवीत सांगितल्या-प्रमाणे, या तिघांची आटणी होऊन, तिन्ही एकमेकातून उणी होऊन, एका आनंदातच त्यांची वस्तुमात्रता राहते. ॥६॥

सत्ता हीच सुख व प्रकाश आहे; आणि प्रकाशच सत्तेचा उल्हास आहे. या तिघातून एकेक वेगळे निवडून काढणे, हे अमृतातून त्याची गोडी वेगळी काढण्यासारखे आहे. ॥७॥

शुक्लपक्षातील प्रत्येक दिवसा दिवसाला एकेक अशा क्रमाने चंद्राच्या सोळा कळा वाढतात; पण या सोळाही कळांसकट चंद्र आपल्या ठायी सदैव पूर्णचंद्रच असतो. ॥८॥

अथवा पाणी थेंबाथेंबाने खाली पडत असता, प्रत्येक थेंब लेखला जाऊ शकतो, त्याची गणती करता येते; पण जेथे थेंबाथेंबाने पडणारे पाणी एकत्र होते, तेथे पाण्यावाचून दुसरे काय असते ? ॥९॥

तद्वत असताची व्यावृत्ती करून, त्याचा निरास करून, जे काही उरते ते सत्, असे श्रुतीने, वेदांनी, सांगितले आहे. त्याचप्रमाणे जडाची आटणी होऊन, त्याची समाप्ती झाली असता, जे उरते तेच चित्, असेच श्रुतींना सांगावे लागले. ॥१०॥

दुःखाचा संपूर्णपणे नाश झाला असता जे उरते, ते सुख, असे ईश्वराचे निःश्वसित जे वेद त्यात सांगितले गेले आहे. ॥११॥

अशा रीतीने सत्, चित्, आनंद यांचे प्रतियोगी वा प्रतिपक्षी असे जे असत्, जड, दुःख या तिघांना लोटून दिल्यामुळे, त्यांची आटणी झाल्यामुळे, ही अशी आटणी हीच सत्तादिकांना पोषक झाली आहे. ॥१२॥

या प्रकारे, म्हणजे १० ते १२ या तीन ओव्यात सांगितल्याप्रमाणे, अन्य म्हणजे प्रतियोगी असे जे असदादी, त्यांचा निरास झाला असता, जे सदादी उरतात, ते अशाप्रकारे अन्यव्यावृत्तीमुळेच सिद्ध होतात. म्हणून सदादी हे शब्द कोणत्याही ज्ञात वस्तूंचे वाचक नसतात. सच्चिदानंदरूप आत्मा हा शब्ददेखील कोणत्याही ज्ञात वस्तूचा वाचक नाही. कारण तो अन्यव्यावृत्तिसिद्ध असा आहे. ॥१३॥

* * *

रसरहस्य—

या प्रकरणातील पहिल्या पाच ओव्यात जे सांगितले आहे, त्याचे रहस्य ज्यांच्या ध्यानी स्पष्टपणे व रेखीवपणे आले असेल त्यांना प्रस्तुत ६ ते १३ या ओव्यात आता जे सांगितले जात आहे तो, आधी जे सारांशाने सांगितले गेले त्याचाच भव्य, दिव्य असा विस्तार आहे, हे सहज आकळेल.

या आठ ओव्यातील किल्लीचा शब्द 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' हा आहे. या प्रकरणाच्या पहिल्या ओवीत सत्ता-प्रकाश-सुख अशी जी तीन पदे आली होती त्यांचे आता 'सच्चिदानंद' अशा एकाच पदात रूपांतर घडून आले आहे. 'सत्ता' म्हणजे आपल्या ओळखीचे 'आहेपण' अथवा कोणत्याही वस्तूचे आपल्याला भासणारे 'आहेपण'; 'प्रकाश' म्हणजे आपल्या

ओळखीचे आपले वा आपल्याला होणारे अन्य वस्तूंचे ज्ञान; आणि सुख म्हणजे अनुकूल संवेदनेमुळे आपल्या अनुभवाला येणारे आपल्या आवडीचे व ओळखीचे सुख.

अशी आपल्या ओळखीच्या, आपल्याला ज्ञात अशा पदार्थांपासून सुरुवात करून ज्ञानदेवांनी आपल्याला, दृष्टांतांचे सूत्र आपल्या हाती देऊन, अशा एका ठिकाणी आणून सोडले की, जेथे ओळखीचे वा ज्ञात असे काहीच उरले नाही! ओळखीच्या अशा सर्व ज्ञात पदार्थांचा निरास आपल्या अंतःकरणावर ठसवून, आपल्याला त्यांनी सत्ता-प्रकाश-सुख यांच्या आटणीत, यांच्या आपल्याला भासणाऱ्या तीनपणात्मक नाहीपणात आणून बसवले. पण हे करीत असता, दृष्टांतांचे जे सूत्र त्यांनी आपल्या हाती दिले, त्याच्या साह्याने जीवनाच्या काळोखी चक्रव्यूहातून आपण प्रवास करू लागलो; आणि मग एकाएकी अचानकपणे, एका सर्वार्थगर्भ पण अति गूढ अशा अज्ञाताच्या महाद्वारासमोर आपण उभे आहोत, असे आपल्याला आढळून आले!

आता येथून मागे वळून पाहता, आपल्याला हे स्पष्ट दिसून येऊ लागते की, शब्द आणि अर्थ, वाचक आणि वाच्य, यांचा प्रदेश झपाट्याने मागेमागे जात आहे व नाहीसा होत आहे. 'सत्ता' म्हणजे 'आहेपण' या शब्दाने ज्याचा आपल्याला बोध होत होता, तो पदार्थ, म्हणजे 'आहेपण' या वाच्याचा वाचक अशा शब्द, अशी जी आपली सत्तेबाबतची प्रतीती होती ती विलोपून जात आहे, असे आपल्या निदर्शनास येते. कापराचे 'उजाळ-दृति-मार्दव' हे तीन धर्म परिमळमात्रतेतच कसे विलोपून जातात, आणि ही परिमळमात्रता म्हणजेच कापूर ही वस्तू, हे आकळताच, आपली 'सत्ता' या पदाची पूर्वपरिचित, वाच्य-वाचक भावात्मक अशी जी प्रतीती होती, ती विलोपून जाते. आता 'सत्ता' हा शब्द कोणत्याही ज्ञात वस्तूचा वाचक असा उरत नाही. कारण 'सत्ता' या बाबतची अहंभावात्मक प्रतीती अहंविसर्जनामुळे आटणीच्या नाहीपणात विरून जाते. नाहीपणात का? तर 'मी आहे' 'ही माझी प्रतीती आहे'—अशा विधानातील 'मी' व 'माझे' हे शब्द अर्थशून्य आहेत, अशी आपल्याला साक्षात प्रतीती येते म्हणून. आपल्या सर्व प्रकारच्या प्रतीतीचे केंद्र, असा

जो 'अहं' तोच शून्यवत झाल्यास, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' याशिवाय दुसरे काय उरते? आणि 'अहं' ही आपल्या अतिपरिचयाची वस्तू, किंबहुना अहं असणे म्हणजेच जीवन आणि अहं नसणे म्हणजे मरण, इतकी जीव की प्राण अशी जी 'अहं'नामक वस्तू, तीच अर्थशून्य होऊन बसल्यानंतर आपले आहेपण हे 'आपले' नसून, केवळ आहेपण, केवळ 'चोख असणे' असेच आहे, याचीही साक्ष आपल्याला पटते.

अशा रीतीने सत्ता हा शब्द कोणत्याही ज्ञात अर्थाचा वाचक राहत नाही. म्हणून तो केवळ 'सत्' या पदाने शाखाचंद्रन्यायाने एका अज्ञात वस्तूचा निर्देशक बनतो. त्याचप्रमाणे 'प्रकाश' हा शब्द 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' या शब्दप्रयोगाने शाखाचंद्रन्यायानुसार त्याच एका अज्ञात वस्तूचा निदर्शक बनतो. म्हणजे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' हे 'चित्' या पदाने निर्देशित होऊ लागते.

आणि मग—"येरव्ही सच्चिदानंद भेदे । चालली तिन्ही पदे । तिन्ही उणी आनंदे । केली येणे ॥"—असा साक्षात्कार त्या अज्ञात, अज्ञेय, अतर्क्य, अनिर्वचनिय 'वस्तू'चा स्पर्श प्राप्त झाला तर होतो. नाही तर? —नाही तर काही नाही!

असा साक्षात्कार केव्हा संभवतो? तर "सत्ताचि की सुखप्रकाशु । प्रकाशुचि सता उल्हासु।"—असा आंतरिक 'उल्हास' प्रयत्न शून्यपणे, स्वयंभूपणे, उसळला तरच. नाही तर—?

—"सर्व शून्याचा निष्कर्षु । जिया बाईला केला पुरुषु ।
जेणे दादुलेन सत्ता–विशेषु । शक्ति जाली ॥"
"जैसी का समीरेसकट गति । का सोनीया सकट कांती ।
तैसी शिवेसी शक्ति । अवधीच जे ॥"—

'सत्' या पदरूप शाखेच्या साह्याने ती प्रतिपदेची नाजुक चंद्रकोर-रूप 'वस्तू' दिसली, तर क्षणार्धात 'सत्' हे 'सत्ता–विशेषु' होते आणि वैश्विक शिवशक्ती कणाकणात व क्षणाक्षणात संचरली जाते. 'सर्वशून्याचा निष्कर्ष' हा सर्वार्थगर्भ व सर्वशक्तिमान असा होतो.

आणि मग, वायुसकट जशी गती स्वाभाविकपणेच लहरते, अथवा सोन्यासकट कांती जशी स्वाभाविकपणेच झळाळते, तद्वत त्या 'वस्तू'चा दर्शनमात्र स्पर्श प्राप्त होताच, जी एक अखंड गतिमान सर्जनशीलता स्वाभाविकपणेच उसळू लागते, उल्हासू लागते, तोच 'आनंद'. या अशा आनंदात, आनंदमात्र वस्तुप्रभेत 'सच्चिदानंद' या तिन्ही पदातील भेदात्मकता, भिन्नभिन्नता, एकमेकातून उणी होऊन आटून जाते, कायमची विसर्जित होऊन जाते.—आणि असे न घडले तर?—काही नाही.

पण असे घडले, तर शुक्ल पक्षातील दिवसादिवसाला एकेक या क्रमाने वाढणाऱ्या चंद्रकला, हा जसा केवळ देशकालावच्छिन्न असा भास मात्र असतो; पण वस्तुस्थिती निराळीच असते; निराळी म्हणजे दिवसादिवसाला एकएक कळा वाढत आहे, असे प्रत्यक्ष दिसत असले तरी त्यामुळे चंद्राच्या ठायी सोळाही कळा एकत्र एकवटलेल्या अशाच असतात—या वस्तुस्थितीपासून ती शून्य साक्षात्कारी अवस्था यत्किंचितही विचलित होत नाही. जग व जीवन यांच्यातील कोणत्याही देशकालावच्छिन्न घटनांमुळे, चंद्रकलारूप अशा या घटनांच्या देखाव्यामुळे ती शून्यसाक्षात्कारी अवस्थातीत अवस्था यत्किंचितही विचलित होत नाही.

'थेंबी पडता उदक'

थेंब थेंब पाणी पडत असता त्या थेंबांची गणती करणारे वैज्ञानिकादी लोक गणिती मोजणीतच गर्क होऊन जातात; थेंबाथेंबांचे पृथक्करण करून, त्या पाण्याचे 'H_2O' अशा दोन वायूत ते विघटन करतात; नंतर या वायूंचेही विघटन करून परमाणूंचे अस्तित्व सिद्ध करतात; नंतर या परमाणूंचेही गर्भ फोडून प्राकृतिक महाशक्तीचा प्रचंड संहारकारी असा स्फोट घडवून आणतात; आणि शेवटी या प्रलयकारी, सर्वविनाशी शक्तीचा कोणता तरी सत्ताधारी लोकांचा एक गट आपल्यापाशी संचय करू लागताच, दुसरा एक प्रतिस्पर्धी गट तसाच संचय करू लागतो. या स्पर्धेच्या पायी सारी मानवजात सर्वनाशाच्या वणव्यात सापडल्यागत भयभीत होऊ लागते. आणि ही महाभयंकर परिस्थिती दत्त म्हणून समोर ठाकताच,

शांतीचा, प्रेमादराचा, नित्य कल्याणकारी अशा जीवनरीतीचा शोध सुरू होतो! पण हा शोध कुठे करावा, हे कोणालाच आकळत नाही.

अशा रीतीने हतबुद्ध झालेल्या मानवांपैकी क्वचित एखादा, विज्ञानाने वा अन्य प्रकारे आपल्याला होणारे सर्व ज्ञान, हा आपला एक महाभ्रम आहे याची साक्ष पटल्यामुळे, बहिर्मुखी दृष्टी आत वळवून अंतर्मुखी होतो. परमाणुस्फोटकांपासून तो मागेमागे जाऊ लागतो. ज्या प्रतीतिप्रक्रिमुळे मानव हा परमाणुस्फोटाप्रत आला त्या प्रक्रियेच्या मुळाकडे तो जाऊ लागतो. अशा रीतीने मानवी विचार प्रकियेच्या मुळाकडे मागेमागे जाऊ लागता, आणि सर्व कल्पना–विचार–भावनांचे भेदक व मूलगामी निरीक्षण करू लागता, शेवटी तो अशा एका 'नाहीपणा'त अवस्थित होतो की, ती पाहून तो हतबुद्ध होतो. परमाणुस्फोटकासमोरची पूर्वीची हतबुद्धता व आंतरिक नाहीपणामुळे आलेली ही नवी हतबुद्धता, यांच्यापैकी कोणती माझ्या व मानवजातीच्या परमकल्याणाच्या दृष्टीने उपकारक ठरण्याचा संभव आहे, या मूलभूत प्रश्नावरच तो आपली असंग आत्मनिरीक्षणात्मक व सावधानतारूप सर्व शक्ती केंद्रित करू लागतो. यामुळे त्याला हे आढळून येते की, परमाणुस्फोटकांची प्रचंड शक्ती पाहून आलेली हतबुद्धता ही सर्व-संहारकारी प्रलयाकडेच नेणारी आहे; आणि याच्या उलट, आंतरिक नाहीपणामुळे आलेली नवी हतबुद्धता, ही निदान कोणाच्याही अकल्याणास कदापिही कारणीभूत होणार नाही; झालीच तर ती केवळ माझ्याच अकल्याणास कारणीभूत होईल. पण माझे आता कोणते अकल्याण होणार? माझ्या स्वतःच्या मरणरूपाने जे होईल तेच ना?—त्याचेही स्वरूप पाहण्याला काय हरकत आहे? माझ्या स्वतःच्या मरणरूपाने येणाऱ्या तथाकथित माझ्या अकल्याणाच्या मुळाशी जाता आल्यास, कदाचित सर्व प्रकारच्या मानवी अकल्याणाचे मूळ कारण मला गवसेल!—'

ही अशी विचारधारा म्हणजे 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा'—अशा चित्तनदीतून बाहेर पडून, 'कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषय-निम्ना कल्याणवहा'—अशा चित्तनदीच्या प्रवाहात येणे. ही अशी नवी विचारधारा त्याच्या अंतःकरणात सुरू झाल्यावर, मरणाचीही भीती

पत्करून तो त्या काहीनाहीपणाच्या महाशून्यावस्थेपर्यंत जात राहतो. असे झाले म्हणजे काय होते ? —

तो आता परत त्या थेंबाथेंबाने खाली पडणाऱ्या पाण्याकडे पाहू लागतो. थेंबांची गणती व पृथक्करण करीत बसण्याचा मार्ग आत्मघातकी अतएव अर्थशून्य आहे हे त्याला पूर्णपणे पटलेले असल्यामुळे त्याचे लक्ष आता, पाणी ही वस्तू स्वरूपतः कशी आहे यावर केंद्रित होऊ लागते. आणि मग पाणी जेथून येते व जेथे थेंबाथेंबाने खाली पडून एकरूप होते, त्याकडे त्याचे लक्ष जाते. आणि अशा रीतीने थेंबाथेंबांची विकीर्णता व तज्जन्य भेदप्रतीती, सर्व थेंब पाण्यात विरून एकरूप झाल्यामुळे नाहीशी होते. आणि मग पाण्याचे व त्याबरोबरच आपल्या स्वतःचे स्व-स्वरूपदर्शन त्याला घडते ! असे दर्शन ज्याला घडते त्यालाच 'असताचि व्यावृत्ति' घडून येणे म्हणजे काय, आणि सत् हे पद कोणत्याही ज्ञात वस्तूचे वाचक नसून, ते केवळ 'अन्यव्यावृत्ति-सिद्ध' असेच कसे आहे, याची साक्ष पटते. त्याचप्रमाणे सर्व, जड पदार्थांचे पृथःक्करण करता करता, परमाणू-स्फोटकापर्यंत पोचलेले पृथक्करण हे दुसरे तिसरे काही नसून, सर्वसंहारकारी अशा वैश्विक शक्तीत जडाची आटणी होणे, त्याची व्यावृत्ती घडून येणे, त्याची समाप्ती होणे, हेच त्या पृथःक्करणाचे, विघटनात्मक भेदप्रतीतीचे वास्तविक रूप आहे, याचीही त्याला साक्ष पटते; आणि ही साक्ष पटताच आत व बाहेर एका अज्ञात व गूढ अशा स्व-संवेदन शक्तीच्या सूक्ष्मतम स्पंदनाशिवाय या विश्वात अन्य असे काहीही नाही, याचीही साक्ष त्याला पटते.

पण ही साक्ष पटली तरी 'ही अज्ञात, गूढ अशी स्व-संवेदनशक्ती म्हणजे काय ?'—या प्रश्नाचे उत्तर त्याला गवसत नाही. एवढेच नव्हे, तर कोणत्याही ज्ञात विचार-प्रक्रियेच्या साह्याने हे उत्तर गवसणे अशक्य आहे, हेही त्याला आकळू लागते. हे आकळणे स्थिर होऊ लागताच, तो विचारशून्य होऊ लागतो. एक प्रकारचे 'निर्विचार वैशारद्य' त्याच्या अंतःकरणात अव-स्थित होऊ लागते. यामुळे आतून वा बाहेरून येणाऱ्या आघातांकडे व त्या आघातांमुळे अंतःकरणात निर्माण होणाऱ्या अनुकूल वा प्रतिकूल अशा केवळ अहंनिष्ठ प्रतिक्रियात्मक संवेदनाकडे तो असंगशा निवृत्तीने पाहू लागतो.

विषण्णता व दुःख यांच्या मुळाशी काय आहे, याचा तो वेध घेऊ लागतो; आणि मग दुःखांचे सर्व प्रकार एका विशाल व सर्वव्यापी अशा शून्यतेत विलोपून जात आहेत, अशी साक्षात प्रतीती त्याला येते. अशा या शून्यावस्थेत असंगशा निवृत्तीने राहणे, हेच जणू त्याच्या जीवनमरणाचे रूप होते. जीवन आणि मरण ही दोन्ही जणू त्या शून्यावस्थेतूनच अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदनेच्या पृथक पृथक वृत्तीचे रूप धारण करून बाहेर उसळू पाहतात, ही वस्तुस्थिती त्याच्या अवधानात येते. अशा रीतीने जीवन–मरणाच्या जणू उगमस्थानापर्यंत तो जाऊन पोचतो. या अवस्थेत असताना जीवपणाचे सर्व अनुकूल–प्रतिकूल उमाळे त्या गूढ अवस्थेच्या शून्यपणात विरून जातात; आणि मग, पूर्वीच्या अर्थशून्य जीवपणाची ओढ नाही आणि मरणाची भीती नाही, असे 'स्वयंभ निवृत्तिपण' त्या शून्यावस्थेवर स्वामित्व गाजवू लागते. यामुळे सर्वप्रकारच्या दुःखांचा सर्वनाश घडून येतो. आणि मग—

> " दुःखाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।
> निगदिले निःश्वासे । प्रभूचेनि ॥ "—

या ओवीचा त्याला साक्षात्कार घडतो !

* * *

" ऐसे सदादि प्रतियोगिये "

या अशा सर्वविधान योगात्मक प्रक्रियेच्या साह्याने ज्याला आपल्या सर्व चित्तवृत्तींच्या मुळाशी असलेल्या प्रकृतिजन्य पण वृत्तिसारूप्यात्मक, आणि म्हणून 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा'—अशा जीवपणात्मक चित्तनदीचे साक्षात दर्शन घडते आणि यामुळे जो त्या चित्त-नदीच्या प्रवाहातून विमुक्त होतो, आणि "कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना कल्याणवहा" अशा नव्या विश्वात्मक चित्तनदीच्या शांत, विकृतिशून्य, विशुद्ध अशा संविद्–प्रवाहात अवस्थित होतो, त्यालाच सत् व असत्, चित् व अचित्; आणि सुख व दुःख; अशा परस्पर–प्रतियोगींच्या, परस्पर-विरुद्धांच्या द्वंद्वात्मक किमयेचे समग्र स्वरूप स्पष्टपणे आकळते. आणि मग

या आकळण्यातच ती समग्र द्वंद्वात्मक प्रक्रिया, तो सर्व, द्वैतच्छल विलोपून जातो, 'लोटला' जातो; आणि मग हे लोटले जाणेच, त्या द्वैतच्छलाचे हे विलोपून जाणे, हेच सत्-चित्-आनंद यांच्या एकात्मतेचे दर्शन घडविण्यास 'आये' होते. म्हणजे—'सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्ही इये । लोटिता झाली आये । सत्तादिका ॥—असे घडून येते.

परस्परविरुद्ध असा सत्-असत्, चित्-अचित्, सुख-दुःख यांचा द्वंद्वात्मक व्यापार, म्हणजे द्वैतच्छल हा लोटला जाताच, ते लोटले जाणेच सत्तादिकांच्या विशुद्ध एकात्मक निखळ असणेपणाला आश्रयीभूत होते.

'शब्दाची लिही' पुसली जाताच व 'प्रमाणांची परी' संपुष्टात येताच, "तै प्रमेयचि आविष्करे । नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची ॥"—असा अद्‌भूत प्रकार घडून येतो !

* * *

" अन्यव्यावृत्ति सिद्ध "

'व्यावृ' म्हणजे निवडणे, निवड करणे. 'व्यावृत' म्हणजे झाकले जाणे. 'व्यावृत्त' म्हणजे कशापासून तरी दूर जाणे, त्याच्यापासून परावृत्त होणे. आणि 'व्यावृत्ती' म्हणजे परावृत्त झाल्यामुळे जे 'व्यावृत' म्हणजे झाकले गेले होते, ते उघड होणे, स्पष्ट होणे, विशुद्ध स्वरूपात त्याचा साक्षात्कार घडणे.

आपली पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक प्रतीती ही मुख्यतः आवड-नावड-निवड यांच्यावरच आधारलेली असते. आपण आवडेल त्याची निवड करतो व नावडेल त्याचा त्याग करतो. यामुळे कोणत्याही घटनेचे वा वस्तूचे यथार्थरूप, स्व-स्वरूप आपल्याला आकळत नाही. कारण आपल्या आवडी-नावडी-निवडीमुळे ते 'व्यावृत' होते, झाकले जाते.

पुढे, काही विशेष अनुभवांचे हादरे बसल्यामुळे म्हणा वा अन्य अतर्क्य अशा कारणामुळे म्हणा, आपली सामान्य प्रतीती ही वस्तुस्थितीला झाकून टाकणारीच असते याची साक्ष पटली, म्हणजे एक निराळीच प्रक्रिया

सुरू होते. ही प्रक्रिया आत्मनिरीक्षणात्मक, आत्मसंशोधनात्मक, म्हणजेच सत्यसंशोधनात्मक अशी असते. ही अशी प्रक्रिया सुरू झाली म्हणजेच आपले सर्व अनुभव हे सत्यानृतमिथुनयुक्त असतात, याची क्षणाक्षणाला साक्ष पटत जाते; त्या अनुभवावरील आवड-नावड-निवडरूप असे आवरण दूर सारले जाते. ज्या अनुभवाबाबत असा प्रकार घडून येतो, त्यातील सत्यांश व अनृतांश हे वेगवेगळे होऊन दिसू लागतात. आणि असे होताच, आवड-नावड यांचे द्वंद्व, त्या अनुभवापुरते तरी दूर सारले जाते, 'लोटले' जाते. खरे-खोटे, ज्ञानजन्य-इच्छाजन्य, चेतन-अचेतन, सुख-दुःख इत्यादी रूपांची द्वंद्वावरणे अशा प्रकारे दूर सारली जाऊ लागली, लोटली जाऊ लागली, म्हणजे कोणत्याही अनुभवाचे आकर्षणच वाटेनासे होते. एक प्रकारच्या नाहीपणात, शून्यपणात आपण अवस्थित होऊ लागतो.

सत्यानृतमिथुनयुक्त अशा प्रतीतीची प्रक्रियाच संपुष्टात आल्यामुळे हे 'नाहीपण' आकारास आलेले असते. 'आकारास आलेले असते'— हा एक बोलण्याचा, सांगण्याचा प्रकारमात्र आहे. वस्तुतः हे 'नाहीपण' निराकार, निर्विकार असेच असते.

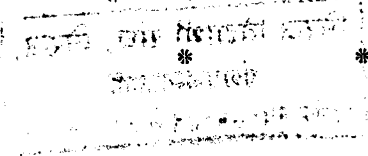
अशा रीतीने सदसत्, चिदचित् व सुखदुःख, यांची द्वंद्वात्मक प्रक्रिया संपुष्टात आल्यामुळे, सदसत्, चिदचित् व सुखदुःख ही 'प्रतियोगिये' वा परस्पर-विरुद्धे, त्या नाहीपणात लोटली जातात. आणि मग हे असे लोटले जाणे हेच सत्तादिकांच्या सर्व द्वंद्वातील विशुद्ध असणेपणाला, 'चोख जे असणे' त्याला, पोषक होतात. "लोटिता झाली त्राये । सत्तादिका ॥" —असा हा प्रकार असतो.

यामुळे काय सिद्ध होते ? यामुळे हे सिद्ध होते की, सच्चिदानंदरूप अशी जी आत्मवस्तू ती 'आत्मा' या शब्दाने निर्देशित केली जात असली, तरी हा शब्द कोणत्याही वस्तूचा वाचक नसतो. घट हा शब्द जसा मातीच्या घटाचा वाचक असतो, तसा आत्मा हा शब्द कोणत्याही वस्तूचा वाचक नसतो. जसे, ज्या शाखेच्या साह्याने नाजुक चंद्रकोर दर्शविली जाते ती शाखा जशी चंद्रकोरीची वाचक नसते, तसेच हे. याचे कारण अगदी उघड आहे सदसत्, चिदचित्, व सुखखदुःख हे एकमेकांचे प्रतियोगी

नाहीपणात लोटले गेल्यानंतर, म्हणजेच त्या अज्ञात, अतर्क्य, अज्ञेय, सच्चिदानंदरूप आत्मवस्तूहून 'अन्य' असे सर्व काहीनाहीपणात लोटले गेल्यानंतर वाच्य–वाचकभाव हा देखील अस्तित्वशून्य होतो. कारण येथे 'शब्दाची लिही' पुसली जाते व 'प्रमाणांची परी' संपुष्टात अलेली असते. म्हणून सर्व 'अन्य' असे परावृत्त झाल्यामुळे, सर्व आवरणे दूर सारली जातात; व त्यामुळे जी एक 'सिद्धवस्तू' उरते, जी नित्य स्वयंसिद्ध अशीच असते, ती उघड होते. हीच 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' अशी सच्चिदानंदरूप आत्मवस्तू. हीच कोणत्याही शब्दाने, कोणत्याही वाचकाने वाच्य न होणारी अशी वस्तू. ही 'वस्तू' 'सर्व शून्याचा निष्कर्ष' अशी असल्यामुळेच 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' अशी असते.

अनुभावक व अनुभाव्य, अनुभव घेऊ इच्छिणारा व अनुभवाचा विषय होणारे, असे द्वंद्व असते तोवरच ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान असा व्यवहार संभवतो. पण हा व्यापार शून्यतेत विसर्जित झाला, म्हणजे जी 'वस्तू' उरते ती कोणत्याही प्रकारच्या द्वंद्वप्रक्रियेत कधीही आढळून न येणारी अशी वस्तू असते. ती अनुभवाचा विषय नसून शुद्ध 'अनुभविणे'रूप अशी 'वस्तू' असते. 'ज्ञेय' असे जे जे 'अन्य', ते ते नाहीपणात लोटले गेल्याशिवाय आणि त्या बरोबरच आपल्याला ज्ञात होणारा आपला 'अहं' वा 'ज्ञाता' हाही नाहीपणात लोटला गेल्याशिवाय, ज्ञाताच्या वा पूर्व–ज्ञानाच्या आवरणाने झाकली गेलेली ही अज्ञात, अज्ञेय वस्तू कधीही उघड होत नाही. सर्व 'अन्ये' नाहीपणात विलीन झाल्यामुळे 'अनन्य' असे जे एकच एक उरते, ते 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध'.

हे स्पष्टपणे अवधानात आले, तर अहंबुद्धीने आपल्या आवडी–निवडीच्या आधारावर, अथवा ग्रंथ, गुरु इत्यादी अन्यांच्या सांगीवांगीवरून आत्मदर्शनासाठी जे जे केले जाते, ते सर्व 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' वस्तूपासून दूरदूर नेणारेच असते, याची साक्ष पटेल. ही अशी साक्षच 'अन्यव्यावृत्ति-सिद्ध' वस्तूकडे सहजपणे घेऊन जाण्यास समर्थ ठरत असते.



* * *

ओव्या—

सूर्याचेनि प्रकाशे । जे काही जड आभासे ।
तया तो गिवसे । सूर्य कायी ॥१४॥
तेवी जेणे तेजे । वाचेसि वाच्य सुजे ।
ते वाचा प्रकाशिजे । हे के आहे ॥१५॥
विषो नाही केव्हांही । जया प्रमेयत्वचि नाही ।
तया स्वप्रकाशा कायी । प्रमाण होय ॥१६॥
प्रमेय परिच्छेदे । प्रमाणत्व नांदे ।
ते काही स्वतः सिद्धे । वस्तूच्या ठायी ॥१७॥
एवं वस्तूसि जाणो जाता । जाणणेचि वस्तु तत्वता ।
मग जाणणे आणि जाणता । कैचा उरे ॥१८॥
म्हणोनि सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ।
नव्हती हे शेष । विचाराचे ॥१९॥

अर्थ—

सूर्याच्या प्रकाशात जे जे काही आभासमान होते, ते सर्व जडच असते. अशा या जडाला, या पर-प्रकाशिताला तो सूर्य ही काय वस्तू आहे, हे कधी तरी गवसेल काय ? ॥१४॥

त्याचप्रमाणे ज्या तेजामुळे वाचेला वाच्य असे जे काही असते ते उमजते, प्रकाशित होते, ते तेज वाचेने प्रकाशिले जाईल, असे होणे संभवनीय तरी आहे काय ? ॥१५॥

तद्वत जो कोणालाही विषय म्हणून भासूच शकत नाही, कारण त्याला प्रमेयत्वच नसते, त्या स्वयंप्रकाश वस्तूला कोणते प्रमाण प्रकाशित करू शकेल ? कोणत्या प्रमाणाने त्याचा बोध होणे शक्य होईल ? ॥१६॥

प्रमेयांच्या परिच्छेदामुळे, प्रमेये ही दिक्कालावगुंठित म्हणजे मर्यादांनी परिच्छिन्न असल्यामुळे, प्रमाता-प्रमेय-प्रमा असा व्यवहार संभवतो; अशा या व्यवहाराच्या मर्यादित परिघातच प्रमाणत्व नांदत राहते. ते प्रमाणत्व स्वत:सिद्ध अशा वस्तूला, सर्व मर्यादांच्या पार असलेल्या वस्तूला, कशानेही अवच्छिन्न वा परिच्छिन्न न होणाऱ्या वस्तूला, प्रकाशित करण्यास कसे समर्थ ठरेल ? ॥१७॥

वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे कोणताही जाणणारा, काहीही जाणण्याची इच्छा करणारा, हा वस्तूला जाणण्याचा प्रयत्न करू लागताच, 'जाणणे' हीच तत्वत:, स्वरूपत: एकमात्र वस्तू आहे, असे होऊन बसते. असे झाल्यावर जाणणारा व जाणणे, अशा दोन भिन्न वस्तू कशा उरणार? ॥१८॥

म्हणून सच्चित्सुख हे शब्द, वा हे बोल, वस्तुवाचक असे होऊच शकत नाहीत. कारण विचारप्रक्रिया शून्यवत झाल्यानंतर, ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान असा त्रिपुटीरूप व्यवहार संपुष्टात आल्यानंतर, जे काही शेष असे उरते, त्यात सर्व बोल, सर्व वाच्य–वाचकभाव हे विरून गेलेले असतात. ॥१९॥

* * *

रसरहस्य—

यापूर्वी जे सांगितले गेले ते सतत अवधानात राहिले, तर प्रस्तुत १४ ते १९ या सहा ओव्यात ज्ञानदेव जे सांगत आहेत ते ऐकत असता, जणू आपणच 'जाणणे'रूप होऊन बसतो.

या सहा ओव्यातील किल्लीचे शब्द म्हणजे 'जाणणेचि वस्तुतत्त्वता' हे आहेत. 'जाणणे' हीच तत्त्वत:, स्वरूपत: 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' अशी वस्तू आहे. 'जाणणे' म्हणजे जाणले जाणे नव्हे. 'जाणणे' ही अखंड वर्तमान व नित्यनूतन अशी वैश्विक क्रिया आहे. ते एक प्रकारचे सर्व उपाधिविरहित असे ज्ञानमय स्पंदन आहे. तेच सर्व वैश्विक व्यापारांच्या मुळाशी नित्यनूतनतेने स्फुरत असते. 'ते' असले, तरच हे विश्व व त्यातील अनंत, अनेकविध घडामोडी संभवतात; 'ते' नसले, 'तर काहीच नाही.'

हे ध्यानात येण्यास अगदी सरळ, सोपे असे आहे. डोळे उघडले की, मला दृष्टीच्या टप्प्यात येणारे सारे काही दिसते. त्यामुळे हे जे पाहणे–दिसणे संभवते, ती काय 'वस्तू' आहे?—असा प्रश्न आपल्यासमोर उभा करताच, व त्यावरच जीवपणाची सर्व शक्ती एकवटून आपण लक्ष देताच, काय घडून येते?—पाहण्याची शक्ती व दर्शविण्याची शक्ती, ही माझी निर्मिती नव्हे, हे चटकन माझ्या ध्यानात येते. माझ्या डोळ्यांच्या मागे जणू एक 'अज्ञात।

असा 'डोळ्यांचा डोळा' आहे व तोच माझ्या डोळ्यातून पाहणे करीत आहे, असे ध्यानात येते. सर्व ज्ञानेंद्रियांच्या बाबतीत हीच वस्तुस्थिती आहे. हे 'पाहणे–दर्शविणे' निसर्गसिद्ध आहे. अज्ञात, वैश्विक शक्तीची ती किमया आहे. ज्या शक्तीने हे विश्व आकारास आणले त्याच शक्तीने, ज्या वस्तूला 'मी' असे मी म्हणतो, ती 'अहं' नामक वस्तूही आकारास आणली आहे. ही वैश्विक वस्तुस्थिती ध्यानी येताच 'मी' व 'माझे' हे शब्द संपूर्णपणे अर्थशून्य होऊन बसतात. आणि मग, 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे'— हे ज्ञानदेवांचे शब्द कसे सर्वार्थगर्भ आहेत, याची साक्ष पटते. पूर्वीच वर्णिलेले हे '**पाहणे**' आणि प्रस्तुत ओव्यातील 'जाणणेचि वस्तु तत्वता' या वाक्यातील '**जाणणे**' हे समानार्थी शब्द आहेत.

प्रस्तुत ओव्यात 'जाणणे' याने निर्देशित होणारी वस्तुस्थिती समर्पक दृष्टांतांच्या साह्याने ज्ञानदेवांनी आपल्यासमोर उभी केली आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, सूर्याच्या प्रकाशाने जड असे जे काही आभासते, त्या जडाला सूर्य ही काय वस्तू आहे, हे कधीतरी आकळेल का? ज्या वैश्विक प्रकाशशक्तीमुळे सूर्यालाही प्रकाशरूप प्राप्त होते, त्याच वैश्विक प्रकाशशक्तीमुळे वा तेजामुळे आपल्या वाचेला वाच्य म्हणजे काय हे समजते. अशा या वाचेला त्या वैश्विक प्रकाशशक्तीवरही प्रकाश पाडता येईल, हे संभवनीय तरी आहे का? ती वैश्विक प्रकाशशक्ती कोणाच्याही ज्ञानाचा विषय होणे निसर्गतःच अशक्य आहे. कारण त्या शक्तीला वा वस्तूला प्रमेयत्वच नाही, ज्ञेयत्वच नाही. उलट सारी ज्ञेये वा प्रमेये त्या वस्तुशक्तीमुळेच आकारास येत असतात आणि प्रमाता–प्रमेय–प्रमाण–प्रमा असे व्यवहार त्याच वस्तुशक्तीच्या बळावर चाललेले असतात. अशी ती स्वयंसिद्ध, स्वयंप्रकाश 'वस्तू' कोणत्याही प्रमाणाने प्रकाशित होणे, ज्ञात होणे, वा जाणली जाणे शक्य तरी आहे का?

नानाविध रंगरूपांच्या घटांनी, 'आपण चिन्मय मातीचे बनलेले आहोत' हे दुर्लक्षून, माती ही काय वस्तू आहे याचा शोध चालवावा, तसाच हा प्रकार आहे. माती म्हणजे खनिज द्रव्यांचे एक रूप; माती म्हणजे विशिष्ट द्रव्यांच्या परमाणूंचा संघात; माती म्हणजे विद्युत अणू–परमाणू; माती

म्हणजे परमाणू-प्रस्फुटित होताच उदयास येणारी तेजोवलये.—हा सारा संशोधन प्रकार घटाच्या स्वत:विषयीच्या अज्ञानातून प्रस्फुरित झालेला असतो. त्यामुळे घटाला काय वाटेल ते कळेल, पण आपण स्वत: कोण, हे कदापिही कळणार नाही. कारण 'स्वत:ला' आकारास आणणारी व 'पाहणे जाणणे' प्राप्त करून देणारी 'शक्ती', हे काय गूढ आहे, इकड त्या 'स्वत:चे' कधीच लक्ष जात नाही. आणि गेले, तरी ते तेथे अवस्थित होऊन राहत नाही.

आपण सारे हे असे आत्मविस्मृत चिन्मय घट आहोत. 'कमरेला कळसा आणि गावाला वळसा' असे आपले 'सत्यसंशोधनात्मक वळसे' अखंड सुरू आहेत. पण ज्यामुळे आपल्याला दिसते-भासते, ज्यामुळे आपण विचार करू शकतो, ज्यामुळे आपण आत्मभिन्न अशा सर्व वस्तूंचा वेध घेऊ शकतो, ती 'आत्मवस्तू' काय, तिचे स्वरूप काय, इकडे मात्र आपले सदैव दुर्लक्ष होत असते. त्यामुळे आधुनिक वैज्ञानिक संशोधनाने विस्मयजनक शोध लावलेले असले, तरी या शोधांचा मानवी कल्याणाकडेच सदैव उपयोग होत राहील आणि मानवा-मानवातील सर्व आत्मघातकी संघर्ष विलयाला जातील यासाठी काय करावे, हे मात्र आधुनिक विज्ञानाला अद्याप सांगता आलेले नाही. कारण 'कमरेला कळसा व गावाला वळसा' असाच प्रकार येथे चालू आहे.

जे प्रमाणाने सिद्ध होईल तेच सत्य, असा सिद्धांत सांगणारे दार्शनिक वा वैज्ञानिक हे ज्या परिसरात वावरतात, त्या परिसराच्या पलीकडे काहीच नाही, अशा गृहीतकृत्यावरच हे 'प्रमाणत्व' नांदत आले आहे. पण प्रत्यक्ष प्रमाणाची 'करणे' जी ज्ञानेंद्रिये आणि प्रत्यक्ष प्रमाणोपजीवी अशी तर्कप्रक्रिया, यांचे क्षेत्र हे देशकालपरिस्थितीने परिच्छिन्न वा मर्यादित असेच असते. देशकालावच्छिन्न व म्हणून परिच्छिन्न अशी अनेकविध प्रमेये प्रत्यक्ष-अनुमानादी प्रमाणांनी प्रकाशित होत असली व त्यामुळे देशकाल-परिच्छिन्न अशा परिसरात प्रचंड परिवर्तने घडून येत आहेत असे भासत असले, तरी ज्यामुळे 'प्रमाता-प्रमेय-प्रमाण-प्रमा', असा व्यवहार संभवतो ती 'वस्तू' काय, असा प्रश्न उत्पन्न होताच, 'शब्दांची लिही !

पुसली जाते; व 'प्रमाणांची परी' संपुष्टात येते, 'नाहीपणात' आपल्याला अवस्थित व्हावे लागते. आणि सर्व प्रकाशकांना प्रकाशकत्व कोठून प्राप्त होते, यावरच लक्ष केंद्रित करावे लागते. हे ज्याला साधते त्यालाच सर्व प्रकाशकांचा प्रकाश, सर्व प्रमाण-प्रामाण्यांना प्रेरक होणारा प्रकाश, ही सर्व प्रमाणांच्या पार असलेली अशी स्वयंप्रकाश स्वतःसिद्ध वस्तू असावी, याची साक्ष पटते.

ही साक्ष ज्याला पटते, तो या ग्रंथात वारंवार वर्णिलेल्या सत्यसाक्षात्कार-प्रक्रियेच्या साहचाने 'नाहीपणा'च्या खोल पाण्यात जाऊ लागताच, "जाणणेचि वस्तु तत्त्वता" असा साक्षात्कार त्याला घडणे संभवनीय होते.

हा साक्षात्कार विचारप्रक्रियेने घडत नसून, विचारप्रक्रियेच्या स्वरूपाचेच असंग निवृत्तपणाने निरीक्षण केल्याने घडत असतो. अशा निरीक्षणामुळे समग्र विचारप्रक्रिया शून्यावस्थेत विलीन होते. विचार शून्यवत झाल्यानंतर जे 'शेष' उरते त्यात प्रमाण व वाचा यांचे व्यवहार बंद पडतात. अशा अवस्थेकडे केवळ लक्ष वेधणारे 'सच्चित्सुख' हे शब्द, हे वस्तुवाचक नसून, वस्तूकडे केवळ अंगुलिनिर्देश करणारे असतात.

* * *

ओव्या —

ऐसेनि इये प्रसिद्धे । चालली सच्चिदानंद पदे ।
मग द्रष्टचा स्वसंवादे । भेटती जेव्हां ॥२०॥
ते वेळी वरिसोनि मेघु । समुद्र होऊनि ओघु ।
सरे दाऊनि मागु । राहे जैसा ॥२१॥
फळ विउनि फूल सुके । फळ नाशे रसपाके ।
तोहि रस उपखे । तृप्तिदानी ॥२२॥
का आहुति अग्नि आतु । घालूनि वोसरे हातु ।
सुख चेववूनि गीतु । उगा राहे ॥२३॥
नाना मुखा दाऊनि । आरिसा जाय निगोनि ।
का निदेले चेववूनि । चेवविते जैसे ॥२४॥

तैसे सच्चिदानंद चोखटा । दाऊनि द्रष्टया द्रष्टा ।
तिन्ही पदे लागती वाटा । मौनाचिया ॥२५॥

अर्थ—

अशा रीतीने, वर वर्णिल्याप्रमाणे सच्चिदानंद ही तीन प्रसिद्ध पदे चालत आली आहेत. पण यांचे हे चालणे तोवरच चालू राहते की, जोवर ती स्व-संवादार्थ द्रष्टयाला भेटत नाहीत. पण अशी भेट होताच; —॥२०॥

मेघांची जलवृष्टि अथवा त्यांच्या जलधारांचा ओघ समुद्र होऊन सरून जातो आणि मार्ग दाखवून स्वस्थ राहतो; — ॥२१॥

अथवा फूल हे फळाला जन्म देऊन सुकून जाते; फळ हे रसपाकात नाहीसे होऊन जाते; आणि रसही तृप्तीचे दान देऊन उपशम पावतो;— ॥२२॥

अथवा अग्नीच्या ज्वालेत आहुती देण्यासाठी पुढे होणारा हात आहुती देताच मागे सरतो; अथवा सुखाला सचेतन करून गीत उगे होऊन जाते व उगेपणातच राहते;— ॥२३॥

अथवा अनेक मुखांना आपापले मुख दाखवून आरसा जसा निघून जातो; अथवा निजलेल्याला चेव आणून चेतविता अदृश्य होतो;॥—२४॥

तद्वत् सच्चिदानंद ही एकत्वरूप गूढ वस्तू द्रष्टयाला द्रष्टा दाखवून, स्व-स्वरूप दाखवून, त्या वस्तूची सत्-चित्-आनंद ही भिन्नभिन्न भासणारी तीन पदे वा अंश आपल्या वाटेला लागतात आणि मौनात विलोपून जातात. ॥२५॥

* * *

रसरहस्य—

आता ज्ञानदेव आपल्या अनुभवामृताचा वर्षाव करीत आहेत. ज्यांना आपल्या अहंकेंद्रित मनाचे सर्व व्यापार हे सत्यानृतमिथुनयुक्त कसे असतात हे संपूर्णपणे आकळले असेल, व त्यामुळे अहंविसर्जनात्मक अशा अभावयोगानुसार ज्यांच्या चित्तवृत्ती काही काळ तरी नाहीपणात विराम पावल्या असतील; ज्यांचे अंत:करण अशा रीतीने कोणत्याही प्राप्तव्याकडे,

भोक्तव्याकडे व ज्ञातव्याकडे ओढ घेईनासे होऊन पूर्ण रिते झाले असेल, त्यांना ह्या व पुढे येणाऱ्या ओव्या वाचीत असताना वा ऐकत असताना, जणू आपले रिते अंतःकरण अमृतरसरूपी मेघांच्या अचानक वृष्टीमुळे पुरेपूर भरले जात आहे आणि अनुभवामृताच्या रसपानाने येणाऱ्या पूर्ण तृप्तीशिवाय अन्य कशाचेही भानच उरलेले नाही, अशी अद्भुत अवस्था प्राप्त होईल !

ज्ञानदेवरूपी अमृतानुभवाचे मेघ गर्जून सांगत आहेत—

" लोक हो, ऐका. शांत, विमुक्त व सावधान चित्ताने ऐका. ही 'सच्चिदानंदा'ची वाणी आहे. समग्र व्यक्त विश्वाला व्यापणाऱ्या आकाशाची, व्यक्त विश्वातील सर्व घडामोडी, बाह्य व आंतरिक, ज्याच्या विशाल उदरात अखंड घडत असतात आणि तरी जे आकाश त्या घडामोडींमुळे यत्किंचितही विचलित न होता, आपल्या स्वयंभ निवृत्तिपणात सहजपणे अवस्थित असते, त्या आकाशाचा 'शब्द' हा जो निसर्गसिद्ध गुण त्याचा आश्रय करून, 'सच्चिदानंद' आपल्या वाङ्मयीन मेघांच्या अमृतमय रसधारांचा तुमच्यावर वर्षाव करीत आहे.

ऐका; शांत, विमुक्त व सावधान चित्ताला आपल्या श्रवणेंद्रियाचे दान देऊन ऐका. अंतःकरण आकाशाप्रमाणे निर्मळ, विशाल, असंग, सर्वावधानरूप करून ऐका—

सत्, चित् व आनंद हे तीन शब्द ऐकताच तीन वेगवेगळे भाव तुमच्या मानसचक्षूसमोर उभे राहतात. पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे ही अशी भेदभावात्मक प्रतीती तुम्हांला येत राहते. तुमच्या संकुचित जीवभावविश्वात या तीन पदांची वैचारिक वा विकल्पनात्मक चालचलणुक वेगवेगळ्या रीतींनी चालते, या समजाला प्रसिद्धी व प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे. पण ही वेगवेगळी चालचलणुक म्हणजे काय याचा शोध घेऊ लागताच, तुम्हाला असे आढळून येईल की, ती तीन पदे तुमच्या अंतःकरणात एक 'स्व-संवाद' निर्माण करतात. अशा या स्व-संवादाच्या रूपाने द्रष्टयाला म्हणजे तुम्हालाच ही तीन पदे जेव्हा येऊन भेटतात, तेव्हा अंतःकरणाच्या आकाशातून जणू मेघांची वृष्टि होत आहे आणि त्या जलधारांचे ओघ

समुद्राचे रूप धारण करीत आहेत, असा देखावा दिसावा; आणि मग अंतःकरणातील सर्व चित्तवृत्तींच्याच त्या जणु जलधारा होत्या व आता या विशाल सागरात त्या सर्व विलीन झाल्या आहेत, अशी प्रतीती तुम्हाला यावी. पण ही प्रतीती कशी आली, याचा शोध घेऊ लागताच, सर्व-समर्पणाचा मार्ग दाखवून, त्या चित्तवृत्तिरूप जलधारा आता त्या प्रशांत सागरात विलीन झाल्या आहेत असे जाणवावे;—आणि मग त्या प्रशांत सागरातून वर आलेले जाणिवेचे हे फूल, एका अद्‌भुत फळाला जन्म देऊन सुकून जात आहे व नाहीसे होत आहे, असे दिसावे; आणि मग या फळाचा वैश्विक वन्हीत रसपाक बनून ते फळही त्या रसात नाहीसे व्हावे; आणि त्यानंतर त्या रसाचा आस्वाद प्राप्त होऊन, जणू तुम्हाला पूर्ण तृप्त करण्याच्या हेतूने, तृप्तीचे दान करता करता तो रसही त्या तृप्तीत विलीन व्हावा. आणि मग समग्र ब्रह्मांडाचे यज्ञकुंड बनून, त्यातून उफाळणाऱ्या अग्नीच्या ज्वालेत आपल्या पूर्ण तृप्तीची पूर्णाहुती देण्याची इच्छा होऊन, ती आहुती दिली जाताच आहुती देणारा हात मागे सरावा. आणि मग आहुतीने निर्माण केलेल्या प्रचंड प्रकाशझोताशिवाय अन्य सर्व दिसेनासे व्हावे; आणि मग या अग्निदिव्याच्या प्रसंगी दैवी विश्वसंगीताच्या मधुर स्वर-लहरींनी सुप्त विश्वात्मक सुखाला चेतना आणून द्यावी; आणि या चैतन्यमय सुखाला जाग आणणाऱ्या त्या मधुर स्वर लहरी कोठून येत आहेत हे पाहू लागताच, त्या गीत-लहरी उगेपणात विलीन होऊन गेल्याचे आढळून यावे.

आणि मग त्या उगेपणालाच एका अद्‌भुत आरशाचे रूप प्राप्त होऊन, असंख्य जीवांना आपापले मुख दाखवून, स्व-स्वरूपाचे दर्शन देऊन, तो अद्‌भुत आरसाही नाहीसा होऊन जावा.—

पण स्व-स्वरूप दर्शनांमुळे जणू वैश्विक आलस्यरूप गाढ निद्रेतून जाग आल्याचा प्रत्यय यावा; आणि असे होताच, हा जाग कोणी आणून दिला हे पाहू लागताच, जाग आणून देणारे कोणते तरी 'ते अद्‌भुत एक' कुठेही दिसेनासे व्हावे.—

आणि हा सर्व अद्‌भुत प्रकार अवधानात येताच, जाग आणणारे 'ते अद्‌भुत एक' म्हणजेच 'सच्चिदानंद' असा साक्षात्कार घडावा ! द्रष्टयाला

द्रष्टा दाखवून देणे, प्रत्येक जीवाला स्व-स्वरूपाचे दर्शन घडविणे, हे अद्‌भुत कार्य करणारी, स्व-संवादाच्या रूपाने पूर्वी भेटलेली, सत्, चित् आनंद ही तीन पदे एका गूढ व सर्वार्थगर्भ अशा मौनाच्या वाटेने निघून गेली असे दिसावे; आणि हे दिसणेही लगेच त्या मौनात विलीन व्हावे! — अशी अद्‌भुत किमया करणारे जे, ते 'सच्चिदानंद'!

* * *

ओव्या—

जे जे बोलिजे ते ते नव्हे । होय ते तव न बोलवे ।
साउलीवरी न मववे । मविते जैसे ॥२६॥
मग आपुलियाकडे । मवितया से पडे ।
तै लाजलाजो आखुडे । मविते जैसे ॥२७॥
तैसी सत्ताचि स्वभावे । असत्ता तव नव्हे ।
मा सत्तात्व संभवे । सत्तेसि काई ॥२८॥
आणि अचिदाचेनि नाशे । आले जे चिन्मात्रदशे ।
आता चिन्मात्रचि मा कैसे । चिन्मात्री इये ॥२९॥
नीद प्रबोधाच्या ठायी । नसे तैसे जागणेहि ।
तेवी चिन्मात्रचि मा काई । चिन्मात्री ये ॥३०॥
ऐसे यया सुखपणे । नाही दुःख कीर होणे ।
मा सुख हे गणणे । सुखासि काई ॥३१॥
म्हणोनि सदसदत्वे गेले । चिदचिदत्वे मावळले ।
सुखासुख जाले । काही ना की ॥३२॥

अर्थ—

जसे आपल्या सावलीवरून आपली लांबी-रुंदी-उंची किती, हे आपलीच सावली मोजणाऱ्याला कळून येणे अशक्य असते, तद्वत् जे जे बोलावे ते ते ती 'वस्तु' नव्हे. आणि ती 'वस्तु' जशी आहे तशीच साक्षात आकळताच, बोलणेच कुंठित होऊन बसते. ॥२६॥

आपलीच सावली मोजून आपल्या देहाची लांबी-रुंदी-उंची मोजून काढणाऱ्याच्या जेव्हा हे ध्यानात येते की, सावलीवरून आपले खरे माप

कळणे शक्यच नाही, तेव्हा तो आपल्याकडेच वळून पाहतो व आपल्या मूर्खपणाची जाणीव होऊन, त्याला आपलीच इतकी लाज वाटू लागते की, त्या लाजलाजण्यात तो पार संकोचून जातो. ॥२७॥

अगदी हाच प्रकार सत्तादिकांनाही लागू पडतो. सत्ता ही स्वाभाविक वस्तू आहे. ती असत्ता असूच शकत नाही. असत्तेच्या अपेक्षेने सत्तेला सत्तापण आलेले नसते. अशा स्वभावसिद्ध सत्तेला सत्तात्व तरी कसे संभवणार? २८॥

त्याचप्रमाणे, सावलीप्रमाणे आभासमान अशा अचिदाच्या, जडाच्या नाशाने जे चिन्मात्र समोर येते, त्या चिन्मात्राला चिन्मात्रत्व कसे संभवणार? कारण सावलीसारख्या जडाच्या अपेक्षेने चिन्मात्राचे अस्तित्व सिद्ध होत नसून, जडाच्या संपूर्ण नाशानंतरच त्याचे अस्तित्व स्वभावतःच भासू लागते. ॥२९॥

जसे जाग आल्यामुळे निद्रेचा लवलेशही त्या जागेपणात उरत नाही; एवढेच नव्हे, तर या जागण्याला जागणेही म्हणता येत नाही. कारण या जागेपणात आपण जागे आहोत, असे भानही नसते; व ते असण्याची आवश्यकताही नसते. चिन्मात्रही असेच असल्यामुळे चिन्मात्रत्व त्यात आहे, असे कसे म्हणता येईल ? ॥३०॥

त्याचप्रमाणे, सुखपणात दुःखाचा मागमूसही नसतो. सुख हे कधीही दुःख होऊच शकत नाही. अशा स्थितीत सुखाला सुखत्व आहे, असे म्हणणे म्हणजे सुखालाच सुख होत आहे, असे म्हणण्यासारखे आहे. ॥३१॥

वस्तुस्थिती अशी आहे म्हणून, सत्तात्व व असत्तात्व; चिन्मात्रत्व व अचिन्मात्रत्व; आणि सुख व असुख; ही भाषाच अर्थशून्यतेत विलोपून जाते; आणि मग जे उरते, ते 'काहीनाही' असेच असते. ॥३२॥

* * *

रसरहस्य—

आपल्या अनुभवामृतरूपी मेघांचा वर्षाव करून आणि अमृतरसाचा लोकांना आस्वाद देऊन, 'सच्चिदानंद' ही काय वस्तू आहे याची साक्षात्कारी प्रतीती त्यांना आणून दिल्यानंतरही ज्ञानदेवांना आता हे दिसून येत आहे की,

हे लोक 'आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनम्' अशा अवस्थेतच रेंगाळत आहेत. अमृताचा स्पर्श त्यांना अंतर्यामात किंचितसा भासत आहे; पण त्यांच्या अंत:करणावरील पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचे दडपण इतके जबर आहे की ते त्यांना, 'हे सुखद स्वप्न की, ही वस्तुस्थिती ?'—अशा संभ्रमात पाडीत आहे. आपल्यासारख्या सामान्य जनांची ही अवस्था पाहून ज्ञानदेव आता आपल्या सर्व संभ्रमांचे निराकरण करण्यासाठी अनेक समर्पक व अर्थगर्भ दृष्टांतांचा, या व यापुढील ओव्यात, एकसारखा मारा करीत आहेत.

या ओव्यांचा आशय ध्यानात येण्यासाठी, 'सच्चिदानंद'-रूप आत्मवस्तू ही आपल्या तीन पदांनी ध्वनित होणारी तीन वेगवेगळी भावरूपे दाखवून, सर्व शब्दांचे व वृत्तींचे प्रवाह मौनातच कशी नेऊन सोडते, हे आपल्याला ज्ञानदेवांनी १९ ते २५ या ओव्यात जसे स्पष्ट करून दाखविले तसेच ते अवधानात घेतले पाहिजे. सत्-चित्-सुख हे बोल 'वस्तू'चे वाचक नसून, सर्व शब्दाश्रित विचार शून्यवत् झाल्यानंतर जे 'शेष' राहते त्यातच सच्चिदानंदरूप वस्तूचा स्पर्श प्राप्त होत असतो, असे १९ व्या ओवीत सांगितले; आणि मग त्यांनी सत्-चित्-सुख या तीन पदांचा आपल्याशी 'स्व-संवाद' घडवून आणला. हा 'स्व-संवाद' म्हणजे काय, हे नीट समजून घेतले, तरच—

"तैसे सच्चिदानंद चोखटा। दाऊनि द्रष्टचा द्रष्टा।
तिन्ही पदे लागती वाटा। मौनाचिया ॥"

—या २५ व्या ओवीचा रसास्वाद आपल्याला प्राप्त होईल.

* * *

'स्व-संवाद'

'स्व-संवाद' म्हणजे आपल्या स्वत:शीच आपला संवाद. असा विचार करा की, आपल्याला दिसणारे-भासणारे आणि आपल्या मनात असंख्य भावना, कल्पना व विचार यांचे कल्लोळ निर्माण करणारे हे समग्र विश्व सत्, चित् व सुख या तीन शब्दातच संकोच पावले आहे. जणू हे समग्र विश्व, या तीन शब्दांनी ध्वनित होणाऱ्या भावांची तीन रूपे घेऊन

आपल्या अंतःकरणात प्रविष्ट झाले आहे. आता आपल्या अंतःकरणात आपण आणि सत्, चित् व सुख हे तीन विश्वात्मक भाव, यांच्याखेरीज अन्य काहीही नाही. अशा परिस्थितीत आपला या तीन भावरूप पदार्थांशी जो संवाद होईल तोच 'स्व-संवाद'.

हा 'स्व-संवाद' का ? 'स्व' आणि 'स्वेतर' वा 'अन्य' यांच्यातील हा वाद का नाही ? याचे उत्तर असे की, सत् हेही 'स्व'शी जिव्हाळ्याने संबद्ध आहे, आणि चित् व सुख हेही तितक्याच जिव्हाळ्याने आपल्याशी म्हणजेच 'स्व'शी संबद्ध आहेत. इतके की, हे तीन म्हणजेच 'स्व.' कारण आपण आहोत म्हणजे 'सत्' आहोत. आपल्याला आपली व बाह्य जगाची जाणीव आहे म्हणून आपण 'चित्' आहोत. 'चित्' म्हणजे जाणीव अथवा संवेदन. आपण संवेदनयुक्त आहोत, म्हणून चिन्मय आहोत. आणि आपल्याला सुखाचा अनुभव येत असता आपण सुखमयच असतो. इतके की, सुख व आपण या दोन भिन्न वस्तू आहेत, याचे भान-देखील त्यावेळी आपल्याला नसते.

हे असे आहे म्हणून हा 'स्व-संवाद' आहे. पण सत्, चित्, सुख म्हणजेच जर आपण असू तर संवाद तरी कसा संभवणार ?—असा प्रश्न तुमच्या मनात उभा राहतो का ? राहत नसेल, तर उत्तमच. पण राहत असेल, तर काय झाले पाहिजे, माहीत आहे ? आपण आरंभीच सत्, चित्, सुख या तीन शब्दातच समग्र बाह्यविश्व संकोचले आहे आणि या तीन शब्दांनी ध्वनित होणाऱ्या तीन वेगवेगळ्या भावांची तीन विश्वात्मक रूपे घेऊन ते विश्व आपल्या अंतःकरणात प्रविष्ट झाले आहे, असे गृहीत धरले होते. सत्, चित्, सुख म्हणजेच आपण, अशी जर आपली साक्षात्कारी प्रतीती असेल, तर समग्र विश्व म्हणजे आपण अशी साक्षात्कारी अवस्था सदैव टिकून राहीली पाहिजे. असे जर होत नसेल, तर सत्, चित्, सुख म्हणजेच 'स्व' अथवा आपण, ही प्रतीती खरी नव्हे, असेच मानावे लागेल.

वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे आपण व सत्, चित्, सुख यांचा जिव्हाळ्याचा संबंध असला, तरी या तीन शब्दांनी जे ध्वनित होते ते व आपण, यांचे संपूर्ण तादात्म्म आपल्या अंतःकरणात नसते. अथवा, तादात्म्य

असते, पण ते सत्यानृतमिथुनयुक्त असे असते. म्हणून 'स्व' व 'सत्-चित-सुख' यांच्याशी आपल्या अंतःकरणातच आपल्याला संवाद करणे भाग पडते. कारण त्यांच्याशी असलेले आपले तादात्म्य हे अपूर्ण व सत्यानृत-मिथुनयुक्त असल्यामुळे, अहं व विश्वात्मक सत्-चित्-सुख, ही दोन असल्याचे भान आपल्याला होत असते. हा असा या दोघातील संवाद म्हणजेच 'स्व-संवाद'.

'स्व-संवाद' हा येथे किल्लीचा शब्द आहे. ही किल्ली गवसली की, 'स्व' आणि 'समग्र विश्व' हे मूलतः ज्या अव्यक्तात राहतात, त्या अव्यक्ताचे महाद्वार ताबडतोब उघडले जाईल !

हा असा 'स्व-संवाद' आपणच आपल्या अंतःकरणात सर्व जीवशक्ती पणाला लावून आणि असंग सर्वविधानता क्षणाक्षणाला कायम ठेवून करावा, यासाठीच ज्ञानदेवांनी हा किल्लीचा शब्द, जणू तो एक महामंत्र आहे, अशा स्वरूपात मुद्दाम वापरला आहे. एवढेच नव्हे, तर असा 'स्व-संवाद' घडून आला तर काय होते, हेही त्यांनी आपल्या अद्भुत, अमृतमय वाणीने आपल्याला सांगितले आहे. या वाणीचा आलेख २० ते २५ या ओव्यांवरील रसरहस्यात मी दिला आहे;—अर्थात मला ती वाणी जशी ऐकू आली, तसाच तो आलेख आहे.—

ज्ञानदेव म्हणतात,—सच्चिदानंद ही तीन पदे स्व-संवादाच्या रूपाने जेव्हा द्रष्ट्याला, म्हणजे आपल्याला भेटतात, तेव्हा विलक्षण असे काही घडून येते. हे विलक्षण म्हणजे काय, याचा आपण स्वबोधार्थ शोध घेऊ या.

'द्रष्टा, दृश्य व दर्शन'

'स्व-संवाद' या सर्वार्थगर्भ शब्दात 'स्व' आणि 'संवाद' अशी दोन पदे आहेत. 'स्व' म्हणजे आपण, म्हणजे 'द्रष्टा.' आणि याचा संवाद ज्या तीन भावदर्शक पदांशी होतो, ती तीन पदे म्हणजे सत्, चित् व सुख. समग्र विश्व म्हणजे 'दृश्य' या तीन पदात संकोचून, ते आपल्या अंतःकरणात प्रविष्ट होते, तेव्हाच हा 'स्व-संवाद' घडून येत असतो. या अशा स्व-संवादाने काय घडून येते ? तर—"सच्चिदानंद चोखटा । दाऊनि द्रष्ट द्रष्टाचा । तिन्ही पदे लागती वाटा । मौनाचिया ॥"—असे हे स्व-

संवादामुळे घडून येते. म्हणजे हा स्वसंवाद एका गूढ व सर्वार्थगर्भ अशा मौनात विराम पावतो. ‘गूढ’ व ‘सर्वार्थगर्भ’ का ? तर समग्र विश्व, समग्र दृश्य सृष्टी ही सत्, चित्, सुख या तीन पदांनी ध्वनित होणाऱ्या भावरूपांनी आपल्या अंतःकरणात प्रविष्ट होते व त्या तीन भावांचे तेथे एक आंतरिक विश्वात्मक ‘दृश्य’ बनते म्हणून. समग्र सृष्टी हे ‘दृश्य’ आणि ‘स्व’ हा ‘द्रष्टा’, यांच्यातील हा संवाद असल्यामुळे, त्यात सर्वार्थगर्भता स्वाभाविकपणेच असते. आणि हा संवाद मौनात, शब्दार्थशून्यशा प्रशांत अव्यक्तात विराम पावतो, म्हणून गूढ.

हे सर्व शांतपणे, स्वच्छपणे, रेखीवपणे अवधानात घेऊन, आपण हा शोध पुढे चालवू या.

हा स्व-संवाद म्हणजे द्रष्टा व दृश्य यांच्यात आपल्या अंतःकरणातच चालणारा संवाद. आणि हा संवाद ज्यात विराम पावतो, ते ‘दर्शन’. ज्ञानदेव म्हणतात, हा स्व-संवाद मौनातच विराम पावतो म्हणून येथे हे मौन म्हणजे सर्वार्थगर्भ व गूढ असे शब्दातीत, विचार-विकल्पनातीत, दिक्कालातीत, सर्व अवस्थातीत अशी अव्यक्त अवस्था.

आता आपण द्रष्टा, दृश्य व दर्शन यांच्या योग-दर्शनातील व्याख्यांकडे वळू या. यामुळे स्व-बोधाला, ‘स्व-बोधसुदिन उगवण्याला’ काही साह्य होते का हे पाहू या.

‘द्रष्टा’ म्हणजे आपण स्वतः आणि ‘दृश्य’ म्हणजे आपल्याला जे दिसते-भासते व आपल्या अंतःकरणात अनेकविध प्रकारचे विचार-विकल्पन वा भावन ज्यामुळे स्फुरित केले जाते ते. पण ज्या दृश्यामुळे हे विचार-विकल्पन-भावन स्फुरले जाते ते दृश्य बाजूला सारून, जणू हे विचार-विकल्पन-भावन आपलेच आहे, अशी आपली प्रतीती असते. म्हणजे येथे काय होते ? तर दृश्याने म्हणजे द्रष्टा-भिन्नाने, आत्म-भिन्नाने, जे स्फुरविले जाते, ते त्याचे नसून आपलेच आहे असे आपल्याला वाटते. हे असे वाटणे, म्हणजे आपल्या अनुभवानुसार वाटणे; आपल्या अनुभवाला जे येते त्याचे अनुसरण करणे; आणि या अनुसरण-प्रक्रियेत, हे दृश्याने उत्स्फूर्त केलेले अनुभव आहेत, याची अस्पष्ट जाणीव असते; आणि त्यामुळे मनात उत्पन्न

झालेले विचार, विकल्पन व भावन हे मात्र आपलेच आहेत, ते आपलेच गुणधर्म आहेत, अशी आपली दृढ समजूत असते. पण वस्तुस्थिती काय असते? दृश्य पाहिले नसते तेव्हा विचार-विकल्पनात्मक अनुभव हे आपल्यात नसतात. 'स्मृतिरूप व परत्र-पूर्वदृष्टावभासरूप' दृश्यामुळे सतत मनात चालणारे विचार-विकल्पन-भावन येथे विवक्षित नाही. दृश्य पाहिल्यामुळे, दृश्य दिसल्यामुळेच ते अनुभव उद्भवलेले असतात. म्हणून वस्तुतः चित्ताच्या माध्यमातून आपल्याला प्राप्त झालेले, असे ते दृश्याचेच गुणधर्म असतात. पण या वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष होऊन, दृश्य-उत्स्फूर्त विचार-विकल्पन-भावन हे आपलेच आहेत, आपल्याच 'स्व'चे ते गुणधर्म आहेत, असा आपला समज होऊन बसतो. हाच अध्यास; हीच अविद्या; हेच ते पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असे अविद्येचे कार्य; हेच ते शंकरनिरूपित 'सत्यानृतमिथुन'!

म्हणून 'स्व' वा 'द्रष्टा' हा केवळ पाहणारा असताना, 'दृशिमात्र' म्हणजे केवळ 'पाहणे'रूप असताना आणि 'शुद्ध' म्हणजे अपरिणामी असताना, तो दृश्यजन्य अनुभवांचे अनुसरण करताकरता त्यांच्याशीच तादात्म्य पावणारा असा होतो. ही वस्तुनिष्ठ प्रक्रिया सूक्ष्मपणे अवलोकून, योगदर्शनाने द्रष्टयाची व्याख्या येणेप्रमाणे केली आहे; '**द्रष्टा दृशिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः**' (योगदर्शन, साधनपाद, सूत्र २०). येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, या व्याख्येतील 'द्रष्टा' म्हणजे ज्याला आपण 'अहं' वा 'मी' या पदाने ओळखतो, तो नव्हे. येथे 'दृशिमात्र' द्रष्टा म्हणजे केवळ पाहणेरूप अशी वैश्विक 'चितिशक्ती' वा ज्ञानदेवांच्या भाषेत 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जो.'— 'ज्ञानपणेवीण' म्हणजे 'अहंबुद्धिरहित, ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान त्रिपुटीविरहीत, असे निखळ चैतन्य, अशी निखळ दृशिमात्र संविद.

* * *

आता दृश्य म्हणजे काय हे आपण पाहू या.

'दृश्य' पाहताच काय घडून येते? 'हे अमुक आहे, ते तमुक आहे' असे आपण तात्काळ म्हणतो. म्हणजे दृश्यामुळे एक प्रकारचा बोधरूप 'प्रकाश' आपल्याला प्राप्त होतो. हा 'प्रकाश' प्राप्त झाल्यावर आपण दृश्याचे अधिक सूक्ष्म अवलोकन केले, तर तो एक 'स्थितिशील' वा

'क्रियाशील' पदार्थ आहे, हे आपल्याला कळते. 'स्थितिशील' म्हणजे 'इनर्शिअल' व 'क्रियाशील' म्हणजे 'मोशनल.' आधुनिक विज्ञानाला अनुसरून आपण या दृश्याचे निरीक्षण, पृथक्करण, वर्तन आणि अन्य दृश्यांशी त्याचे संबंध, इत्यादींचे प्रयोग–प्रक्रियेने संशोधन केले, तर आपल्याला आढळून येते की, दृश्य हे जडात्मक आहे, म्हणजे 'भूतात्मक' आहे. 'भूत' म्हणजे निसर्गतः, प्रकृतितः जे घडलेले असते, ते. आणखी संशोधन केल्यावर आधुनिक विज्ञानाला प्रयोगसिद्ध रीतीने हे आढळून आले आहे की, दृश्याची जडता ही शक्तीत, 'एनर्जी'त विलीन होते. म्हणजे जड, परमाणुसंघातमय, असे हे दृश्य, म्हणजे 'मास' (mass), मूलतः, प्रकृतितः जड नसून, शक्तिमय, 'एनर्जी'मय असे एक सूक्ष्म शक्तिस्पंदन आहे. म्हणजे स्थूल जडता ही वस्तुतः सूक्ष्म–शक्ति–स्पंदनमयता आहे; आणि म्हणून स्थाणुवत स्थूल जडता ही आभासमात्र आहे.

ज्ञानदेवांनीं म्हटले आहे, "जडाचिया समाप्ती । चिद्रूप ऐसे ॥" ज्ञानदेवांची ही प्रतीती किती वास्तव आहे, हे आधुनिक विज्ञानाचे संशोधन लक्षात घेतले म्हणजेच स्वच्छपणे आकळते. आणि त्यामुळे आपण विस्मयचकित होतो!

जडाची समाप्ती 'एनर्जीत,' शक्तीत घडून येते, हे विज्ञानाला मान्य; पण ही 'एनर्जी' वा 'शक्ती' म्हणजे काय, हे मात्र न उलगडणारे कोडे, अशी आधुनिक विज्ञानाची भूमिका आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, ही 'शक्ती' वैश्विक आहे व ती 'शिव-शक्ती', 'चिति–शक्ती' चिन्मय आहे. या चिन्मय शक्तीचे एक प्रकारचे रूप, एक विशिष्ट विलास, म्हणजे आधुनिक विज्ञान जिला 'एनर्जी' असे नाव देते, ती वस्तू.

आता आपण आधुनिक विज्ञानाच्याही फार पूर्वीच पार गेलेले जे योग–दर्शन, त्याला या दृश्याविषयी आणखी काय म्हणावयाचे आहे ते, पाहू या.

डोळे म्हणजे चक्षुरिंद्रिय असले, तरच दृश्याचे रूप आपल्याला दिसू शकते. डोळे नसले, तर रूप ही काय वस्तू आहे, हे कधीच आकळणार नाही. ही प्राकृतिक वस्तुस्थिती आहे.

म्हणून दृश्य हे केवळ 'भूतात्मक' नसून, ते 'भूतेंद्रियात्मक' आहे, असे योगदर्शन म्हणते. आधुनिक विज्ञानालाही आज ना उद्या हे मान्य करावेच लागेल. जसे रूपासाठी चक्षुरिंद्रिय पाहिजे तद्वत रस, गंध, स्पर्श व शब्द यांच्या अनुभवासाठी रसनेंद्रिय, घ्राणेंद्रिय, त्वगिंद्रिय, व श्रोत्रेंदिय यांचीही आवश्यकता आहे. या पाच ज्ञानेंद्रियांनी दृश्याचे जे पाच प्रकारचे ज्ञान होते, ते परस्पर भिन्नभिन्न असते. एका इंद्रियाने जे ज्ञान होते, ते दुसऱ्या इंद्रियाने होत नाही. ही प्राकृतिक व्यवस्था आहे. म्हणून पाच भिन्नभिन्न इंद्रियांनी पाच भिन्नभिन्न भूतांचे ज्ञान होत असल्यामुळे, दृश्य हे पंचमहाभूतात्मक आहे, असा दार्शनिक सिद्धांत आहे. तो प्राकृतिक वास्तवतेवर व प्राकृतिक-प्रतीति-प्रक्रियेवर आधारलेला असल्यामुळे तो यथार्थ आहे. आज ना उद्या आधुनिक विज्ञानालाही तो मान्य करावाच लागेल.

म्हणून योगदर्शन सांगते की, दृश्य हे---"प्रकाश-क्रिया-स्थितिशील व भूतेंद्रियात्मक" असे आहे. यांच्याही पुढे जाऊन हे दर्शन सांगते की, दृश्य हे 'भोगापवर्गार्थ' असेही आहे. हे असे वस्तुतः आहे की नाही, हे आपण पाहू या.

कोणतेही दृश्य पाहिले तर ते पाहताच आपल्या अंतःकरणात अनुकूल प्रतिकूल वा उदासीन, अशा प्रतिक्रिया उठतात, हे कोणालाही अल्पश निरीक्षणाने कळून येईल. याचा अर्थ असा की, द्रष्टा व दृश्य यांचा प्राकृतिक संबंध हा अशा प्रकारचा, म्हणजे क्रिया-प्रतिक्रियात्मक असा आहे. या क्रिया-प्रतिक्रिया हे प्राकृतिक शक्तीचेच कार्य आहे. हे तितकेच प्राकृतिक आहे की, जितके जड वस्तूंचे स्थिति-गतिशील वर्तन हे प्राकृतिक आहे.

सामान्यतः दृश्य पाहताच, त्याचा आपल्या भोगासाठी कितीसा उपयोग होऊ शकेल, हाच विचार प्रामुख्याने मनात उठतो. म्हणून उपयुक्तता अथवा ज्याला चार प्रमुख पुरुषार्थांपैकी 'अर्थ' अशी संज्ञा वैदिक शास्त्रात दिली आहे, ती अर्थप्रवृत्तीही ह्या दृश्यामुळे प्रामुख्याने मानवी मनात उसळविली जाते. तसेच, पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे, या अर्थप्रवृत्तीशिवाय धर्म व काम ह्या प्रवृत्तीदेखील विशिष्ट दृश्ये पाहून मनात उसळतात. आणि या

तिहींपैकी कोणतीही प्रतिक्रियारूप प्रवृत्ती न उसळली, तर उदासीन वृत्ती उसळते व विराम पावते.

या सर्व प्रतिक्रियात्मक वृत्ती वा प्रवृत्ती यांनी प्रेरित केलेला जो चित्तवृत्तिप्रवाह अंतःकरणात प्रबळपणे सतत चालू राहतो, त्याला ' संसार-प्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा चित्तनदी ' असे योगावरील भाष्य ग्रंथात सांगितले आहे. ते किती यथार्थ आहे याची सूक्ष्म आत्मनिरीक्षणाने कोणालाही प्रतीती घेता येते. या अशा चित्तनदीत बहुतांश मानव जन्माला येतात, आयुर्भोग भोगतात आणि कालवश होतात. या चित्तनदीलाच ज्ञानदेवांनी ' मायानदी ' असे ज्ञानेश्वरीत म्हटले आहे.

हे असे का होत राहते ? याला काही इलाजच नाही का ? याहून अन्य अशी सार्थकता मानवी जीवनाला संभवूच शकत नाही का ?-- हे असे मूलगामी प्रश्न जेव्हा अपवादभूत अशा व्यक्तीमनात काही विशेष अशा अनुभवामुळे उद्भवतात व त्यांचे उत्तर शोधण्याकडे त्याची सारी जीवशक्ती ओढ घेऊ लागते, तेव्हा एक निराळीच प्रक्रिया त्यांच्या अंतःकरणात सुरू होते. ही अशी प्रक्रिया अंतःकरणात तीव्रपणे उद्भवणे, यालाच ' वैराग्य ' अशी संज्ञा योगशास्त्रात दिली आहे.

वैराग्य म्हणजे जे जे पूर्वी पाहिलेले वा अनुभविलेले असते आणि जे जे पूर्वी ऐकलेले असते, ते सर्व ' संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा चित्तनदी 'च्या प्रवाहानेच उत्स्फूर्त झालेले असते, अशी काही विशेष अनुभवामुळे साक्षात प्रतीती येताच, ते सर्व अर्थशून्य वाटू लागणे. अर्थशून्य का ? तर या दृश्यप्रेरित विचार-भावना-कल्पना संघर्षमय दुःखातच परिणत होतात, याची साक्षात प्रतीती येते म्हणून. चित्तात पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या प्रभावामुळे उसळणाऱ्या व आपल्याला आवडणाऱ्या वृत्तींशी सारूप्य पावून आपण जे जे कल्पिले, केले व त्यावर विसंबून जी जी वैचारिक इमारत उभारली, त्या सर्व विकल्पित इमारती दुःख-नैराश्यादिकांचा तडाखा बसताच पत्त्याच्या बंगल्याप्रमाणे कोलमडून पडतात; अशी साक्षात प्रतीती येताच, सर्व ' पूर्वदृष्ट ' व सर्व ' पूर्व-आनुश्रविक ' या विषयी आकर्षण वाटनासे होणे, त्याची तहानच संपुष्टात येणे, याचे नाव ' वैराग्य '.

"दृष्टानुश्रविक विषयवितृष्णस्य वशीकार संज्ञा वैराग्यम्"— अशी वशीकारनामक वैराग्याची व्याख्या योगदर्शनात केली आहे. (समाधिपाद, सूत्र १५).

असे वैराग्य येताच, माणसाची सर्व जीवशक्ती जीवनाविषयीच्या मूलभूत प्रश्नांवर केंद्रित होऊ लागते. असे होताच, एक निराळीच प्रक्रिया म्हणजे आत्मनिरीक्षणात्मक सत्य–संशोधन प्रक्रिया आकारास येते. या प्रक्रियेला पुरेसा आवेग व पुरेसे सातत्य प्राप्त झाले म्हणजे जी एक नवी, उलटी व मूलगामी अशी विचारधारा सुरू होते तिला "कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना कल्याणवहा चित्तनदी" अशी सार्थ संज्ञा योगभाष्यात दिली आहे. 'कैवल्यप्राग्भारा' म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारबंधनातून बाहेर पडून विमुक्तीकडे ओढ घेणारी; आणि 'विवेकविषयनिम्ना' म्हणजे द्रष्टा आणि दृश्य, पुरुष आणि प्रकृती, सत् आणि सत्‌भिन्न, यांच्यातील भेदांचे दर्शन घेण्याच्या दिशेने ओढली जाणारी चित्तनदी. हीच मानवाचे खरे कल्याण म्हणजे काय, याचे दर्शन घडविते; म्हणून तिला 'कल्याणवहा' असेही म्हटले आहे.

हे सर्व सारांशानेच मी सांगत आहे. अधिक माहितीसाठी योगदर्शन व त्यावरील भाष्य, टीकादिकांकडे वळले पाहिजे. व त्यातील यथार्थता आत्मनिरीक्षणानेच अनुभविली पाहिजे.

'योग' हे चित्तवृत्तिशास्त्र आहे. आणि आधुनिक विज्ञान हे जितके प्रयोग–प्रधान शास्त्र आहे, तितकेच, किंबहुना त्याहून कितीतरी अधिक सूक्ष्म, असे हे प्रयोगप्रधानशात्र आहे. हे शास्त्र असे सांगते की, अभ्यास व वैराग्य या दोन उपायांचा आश्रय करताच मनुष्य विवेकाच्या व विमुक्तीच्या दिशेने वाटचाल करू लागतो. वैराग्यामुळे संसारप्राग्भारा व अविवेकविषयनिम्ना अशा चित्तवृत्तिप्रवाहाची व्यर्थता व अकल्याणमयता जाणवताच, या चित्तवृत्तींचेच स्वरूप समजून घेण्याची तीव्र जिज्ञासा दृढमूल होऊ लागते. म्हणून 'अभ्यास' म्हणजे चित्तवृत्तींच्या स्व–रूप स्थितीचा अभ्यास. 'स्थिती' म्हणजे एक वृत्ती उसळावी, काही काळ राहावी आणि विलीन व्हावी; आणि दुसरी वृत्ती कशी उसळते इकडे अवधानपूर्वक लक्ष देत असता, दुसरी काही काळ उसळूच नये, अशी जी दोन वृत्तींमधील

'स्थिती' वा निरुद्धावस्था तिचा अभ्यास. म्हणून अभ्यास म्हणजे वृत्तिशून्यतेचा, तरंगशून्यतेचा यत्नपूर्वक म्हणजे असंग सावधानतापूर्वक केलेला अभ्यास. अभ्यास व वैराग्य या दोन उपायांची प्राप्ती होताच आत्मनिरीक्षणाचे अंतिम फळ म्हणून जे प्राप्त होते त्याचे नाव 'योग' अथवा 'समाधी' अथवा 'चित्तवृत्तिनिरोध', अथवा ज्ञानदेवांच्या भाषेत 'नाहीपणा', 'सर्वशून्यता', 'निकराचा आत्मभाव'. अभ्यास–वैराग्यात्मक व आत्मनिरीक्षणात्मक अशा या विचारधारेची सहज परिणती अविद्या–निरासात व कैवल्यात घडून येते. हाच मानवाचा 'पुरुषार्थशून्य' असा परम पुरुषार्थ. हाच 'पुरुषार्थशून्य गुणांचा प्रतिप्रसव'. 'प्रतिप्रसव' म्हणजे कार्याचे कारणात विलीन होणे आणि या विलीनतेमुळे वैश्विक शक्तीची विशुद्ध रूपात नित्य नवी व अधिकाधिक मूलगामी अशी स्वयंभू स्फुरणे प्राप्त होणे. म्हणून नित्यनूतन सर्जनशीलतेने स्पंदित होणारा, 'स्वरूपावस्थे'त मानवाला प्रतिष्ठित करणारा, आणि 'कैवल्यात्मक' म्हणजे नित्य विमुक्तीची अवस्थातीत अवस्था, दिक्कालातीत अवस्था, प्राप्त करून देणारा, असा हा परमपुरुषार्थ आहे.

या त्रोटक विवरणावरून जे निष्पन्न होते ते हे की, 'दृश्य' हे केवळ भोगार्थ नसून 'अपवर्गार्थ' म्हणजे विमुक्तीकडे नेणारेही आहे. म्हणजेच ते 'भोगापवर्गार्थ' असे वस्तुतः आहे. पण वृत्तिसारूप्याच्या, सत्यानृतमिथुनाच्या व अन्यथाबोधाच्या आहारी गेलेल्या मानवांना दृश्यांचे हे यथार्थरूप आकळत नाही. कारण यथार्थबोध ही वस्तुच अशी आहे की, अविद्यात्मक अन्यथाबोध नाहीपणात, वृत्तिशून्यतेत, विराम पावल्याशिवाय त्याचा उदय होऊच शकत नाही. अन्यथाबोध व यथार्थबोध यांच्यात तम–प्रकाशवत् विरोध आहे.

आधुनिक विज्ञान हे दृश्याचेच संशोधन करणारे शास्त्र आहे. पण दृश्य व द्रष्टा यांच्यातील प्राकृतिक संबंध कशा प्रकारचे आहेत, याकडे हे विज्ञान लक्ष देत नसल्यामुळे, एका बाजूने ते दृश्याच्या यथार्थरूपावर प्रकाश पाडण्याचा प्रयत्न करते, तर दुसऱ्या बाजूने त्याच्या संशोधनाचा विनियोग उत्पादक व विध्वंसक साधने निर्माण करण्याकडेच सतत होत

राहतो. म्हणजे दृश्य हे भोगार्थच आहे, उपयोग व उपभोग यासाठीच जणू ते निसर्गाने वा प्रकृतीने निर्माण केले आहे, अशा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या आहारी जाऊनच आधुनिक विज्ञान आपले कार्य करीत आहे. आणि म्हणूनच ते 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा' अशा चित्त-नदीच्या प्रवाहातच वाहत चालले आहे व मानवांना आत्मनाशाकडे ओढून नेत आहे. त्याची सत्यसंशोधनात्मक बाजू ही केवळ दृश्यावरून उत्क्रांत होऊन प्रकृतिसिद्ध अशा द्रष्टा-दृश्य संबंधाकडे वळत नाही, तोवर पाप आणि आत्मनाश यापरता दुसरे काहीही विज्ञानातून उद्भवणे प्रकृतितःच अशक्य आहे. कारण द्रष्टा व दृश्य यांच्यातील प्राकृतिक संबंधाचे यथार्थ-ज्ञान झाल्याशिवाय, मानवी कल्याण ही काय वस्तू आहे, हे आकळणेच अशक्य आहे.

दृग्दर्शन शक्ती

या संबंधात हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, आधुनिक विज्ञान जिचा 'कॉस्मिक एनर्जी' वा 'वैश्विक शक्ती' म्हणून उल्लेख करते, ती काय वस्तू आहे ? विज्ञानाला या शक्तीचा साक्षात्कार जड दृश्यांच्या परस्परसंबंधांच्या निरीक्षणातून व जड वस्तूंच्या सूक्ष्मतम पृथक्करणातून घडला आहे. तरी यामुळे या शक्तीचे स्वरूप द्विविध आहे, हे विज्ञानाला दिसून आले आहे. एक स्वरूप नियतिबद्ध 'डिटरमिण्ड' असे आहे व दुसरे स्वरूप पूर्वनिश्चत नियमांच्या कक्षेत न येणारे असे अनिश्चित 'अन् डिटरमिण्ड' व स्वतंत्र असे आहे. या दुसऱ्या स्वरूपाचा साक्षात्कार 'क्वाँटम्' सिद्धांताच्या द्वारा झाला आहे. याचा उल्लेख पहिल्या प्रकरणातील रसरहस्यात येऊन गेलेला आहे.

वैश्विक शक्तीचे हे आधुनिक विज्ञान-निरूपित द्विविध स्वरूप आणि योग-दर्शनातील दृग्दर्शन शक्तीचे स्वरूप यांची तुलना करून काय निष्पन्न होते, हे स्वबोधाला फार उपकारक ठरणारे आहे.

योग-निरूपित 'दृग्दर्शन शक्ती' ही देखील वैश्विक व द्विविध रूपाची आहे. दृक्शक्ती म्हणजे चिती-शक्ती वा द्रष्टा पुरुष. आणि

दर्शनशक्ती म्हणजे दृश्य विश्वाचे दर्शन म्हणजे ज्ञान ज्याच्या माध्यमातून द्रष्टयाला होते ते चित्त. ही दोन्ही वस्तुतः अत्यंत भिन्न असताही, ती जणू एकरूपच आहेत असे वाटून 'अस्मि' म्हणजे 'मी आहे' असे जे स्फुरण होते, तिला 'अस्मिता' असे योगदर्शनात म्हटले आहे. ही अस्मिता अविद्याजन्य आहे, असेही या दर्शनात सांगितले आहे.

चित्त ही देखील दृश्याप्रमाणेच निसर्गसिद्ध व जड वस्तू आहे. समग्र मानवी ज्ञानप्रकिया, वैज्ञानिक संशोधनदेखील, या चित्ताच्या माध्यमातूनच होत असते; ही निसर्गसिद्ध अशी वस्तुस्थिती आहे.

पण चित्त हे इतर ज्ञानेंद्रियांप्रमाणे 'बहिरिंद्रिय' नसून 'अंतरिंद्रिय' म्हणजेच अंतःकरण आहे. 'करण' म्हणजे व्यापारवान कारण. चित्त हे पुरुषाच्या अंतर्यामात असते. म्हणून 'अहं' व 'चित्त' यांचे अविद्याजन्य अध्यासामुळे तादात्म्य घडून आलेले असते. ही अशी तादात्म्यात्मक प्रतीती म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशा तूलाविद्येचे कार्य; पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक म्हणजे वैश्विक उत्क्रांतीचे, 'ईव्होल्यूशन' चे कार्य. हे प्राकृतिक दृष्टया खरे, पण चिन्मात्राहून सर्वस्वी भिन्न असे कार्य आहे. चितिशक्तीचा संयोग नसेल तर प्राकृतिक कार्य, म्हणजे दृग्दर्शनशक्तीचे कार्य, हे संभवूच शकत नाही, असा सांख्ययोग सिद्धांत आहे. वेदांताच्या चैतन्यशक्तीशी तो बराच जुळता आहे. या दोन दर्शनात फरक आहे तो असा की, सांख्यदर्शन हे पुरुष वा चितिशक्ती आणि दर्शनशक्ती वा प्राकृतिक शक्ती, ह्या दोन अत्यंत भिन्न वस्तू आहेत, असे मानते; व या भिन्नतेचा साक्षात्कार होणे म्हणजेच वैश्विक सत्याचा साक्षात्कार, असे मानते. वेदांत दर्शन म्हणते, हे सांख्याचे विधान, अहंकारक ज्ञान व इदंकारक ज्ञान, असे जे परस्परभिन्न प्रत्यय मानवाला येतात, त्यावरच आधारलेले आहे. पण ही भिन्नता वा भेदात्मक प्रतीती वास्तविक नसून, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक, म्हणजेज अविद्यात्मक अशी आहे.

ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात भेदात्मक प्रतीतीवर अत्यंत मूलगामी व मर्मभेदक असा प्रकाशझोत टाकला आहे. 'शिवशक्ती—समावेशन' नामक पहिल्याच प्रकरणात या विषयाचे सविस्तर निरूपण आलेले आहे. ज्ञानदेवांचे हे निरूपण इतके नवे, भरीव व वस्तुनिष्ठ आहे की, त्याची

कोणत्याही भूतपूर्व दर्शनाशी वा आधुनिक विज्ञानाशी वा तत्वज्ञानाशी तुलना करता येणार नाही. शिवाय हा केवळ तर्काचा विषय नसून आत्मनिरीक्षणात्मक अशा सत्य-साक्षात्काराचा विषय आहे. म्हणून याविषयी तर्क लढविण्याच्या भानगडीत न पडता, आपल्या अविद्येचे स्वरूप आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने, अभ्यास-वैराग्याच्या आश्रयाने व असंगशा निवृत्त सर्वावधानतेने समजून घेणे, हेच अधिक महत्त्वाचे आहे.

वेदान्ताची चैतन्यशक्ती, योगदर्शनाची चितिशक्ती व दृग्दर्शनशक्ती, ज्ञानदेव निरूपित शिवशक्ती आणि आधुनिक विज्ञानाची 'इनर्शिअल-मोशनल' अशी द्विविध शक्ती, हे सर्व प्रकार वैश्विक शक्तीचेच निरूपण करणारे आहेत. यांपैकी विज्ञानाची वैश्विक शक्तीबाबतची कल्पना ही दृश्यांच्या केवळ अंशात्मक विचारावर आधारलेली आहे. दृश्य हे प्रकाश-क्रिया-स्थितिशील, भूतेंद्रियात्मक व भोगापवर्गार्थ असे आहे, ही वस्तुस्थिती कोणालाही नाकारता येण्यासारखी नाही. दृश्य वस्तूंचे बहिर्मुखी निरीक्षण कितीही केले आणि ते प्रयोगावर आधारून कितीही नवनवे शोध लावण्यात आले, तरी जोवर दृश्याचे, एकीकडे प्रकाशशील अंग व दुसरीकडे त्याची अपवर्गार्थ म्हणजेच विमुक्तीकडे नेणारी प्रक्रिया, ही विचारात घेतली जात नाही, तोवर विज्ञानाला प्राकृतिक वस्तुस्थितीचे समग्र दर्शन घडणे शक्य नाही. आणि दृश्याचे प्रकाशशील अंग हे चित्ताच्या द्वारा अंतर्यामातच वावरत असल्यामुळे विशिष्ट रीतीचे असंग व विमुक्त आत्मनिरीक्षण आणि अभावयोगात्मक प्रयोग-प्रक्रिया, हाच वैश्विक सत्यसंशोधनाचा मार्ग ठरतो. आणि असंग व विमुक्त आत्मनिरीक्षण आले की दृश्य हे प्रकाशशील, क्रियाशील आणि स्थितिशील जसे आहे, तसेच ते भूतेंद्रियात्मक व भोगापवर्गार्थक असेही आहे, हे मान्य करावेच लागते; व 'दृग्दर्शन शक्तींची भ्रमात्मक एकात्मता' हीच 'अस्मिता' आहे, असेही मानावे लागते. आणि ही अस्मिता अविद्याजन्य असल्यामुळे, अविद्यानिरास हाच सत्यसंशोधनात्मक आत्मनिरीक्षणाचा, वैश्विक सत्यसाक्षात्काराचा, म्हणजेच 'स्व-संवादा' चा एकमात्र उद्देश ठरतो.

योगदर्शनाची ही भूमिका आणखी पुढे नेऊन ज्ञानदेव म्हणतात की, अविद्या ही चार वाणींच्या माध्यमातूनच प्रवर्तित होत असते; म्हणून

वाणीच्या वा शब्दाच्या आहारी न जाता, अविद्या निरासावरच सत्य-साक्षात्कारासाठी दृष्टी केंद्रित करणे अपरिहार्य आहे. अविद्येचा निरास घडून आल्यावरदेखील, म्हणजे अन्यथाबोधाचे निराकरण होऊन यथार्थ-बोधाचा उदय झाल्यानंतरदेखील, तत्त्वज्ञानाची उसळी येते व बंधमोक्षाच्या नव्या येरझारा सुरू होतात. म्हणून, शब्द हा जसा अविद्यात्मक बंध आहे, तसा ज्ञान हा विद्यात्मक बंध ठरतो. आणि म्हणून ज्ञानदेखील नाहीपणात विसर्जित व्हावे लागते. सर्वशून्य असे 'नाहीपण' हेच निखळ सत्य-साक्षात्काराला उपकारक ठरते. हे 'नाहीपण' म्हणजे 'अहं' चे, अस्मितेचे महाशून्यात पूर्ण विसर्जन. असे विसर्जन घडून आल्याशिवाय वैश्विक शिवशक्तीच्या नित्यनूतनतेचा वा सर्जनशीलतेचा स्पर्श प्राप्त होणे, म्हणजेच आत्मदर्शनाच्या द्वारा सच्चिदानंदाचा साक्षात्कार होणे, सर्वथैव अशक्य आहे. ज्ञानदेवांची ही अमृतानुभूती अद्वितीय व अनुपम अशी आहे.

'स्व-संवाद' आणि 'मौन'

वरील विवेचनावरून 'स्व-संवाद' या सामासिक शब्दाने ज्ञानदेवांना काय ध्वनित करावयाचे आहे, हे अवधानात येण्यास अडचण पडू नये. ज्ञानदेव म्हणतात, स्व-संवादाच्या रूपात जेव्हां सत्, चित् व आनंद ही तीन पदे द्रष्टयाला भेटतात, तेव्हां असे काही विलक्षण घडून येते की, दृश्यांना पाहून द्रष्टयाच्या अंतःकरणात चित्तवृत्तिरूप मेघ गर्दी करू लागतात; आणि मग, सर्व दृश्यांचे रूप धारण केलेल्या सत्, चित्, आनंद या तीन पदांशी द्रष्टयाचा संवाद सुरू होताच, ते मेघ स्वरूपबोधामृताचा प्रचंड आवेगाने वर्षाव करू लागतात. या वर्षावामुळे अंतःकरणाच्या भूमीवर वाहू लागलेल्या ओघांचा, समग्र अंतःकरणाला व्यापून टाकणारा, असा एक विशाल व अमर्याद सागरच बनून जातो. असे होताच, सर्व चित्तवृत्ती आपल्यात आत्मसात् करून बसलेला हा सागरच जणू उद्गारतो—
"जयाचेनि कृपातुषारे। परतले अविद्येचे मोहिरे। परिणमे अपारे। बोधामृते"॥

हे असे कसे घडून येते, हे प्रत्यक्ष प्रयोग करून पाहिल्याशिवाय आकळणे शक्य नाही. आणि हा प्रयोग करण्यासाठी जीवपणाची

समग्र शक्ती विशुद्ध जिज्ञासेत इतक्या उत्कटतेने व पूर्णतेने एकवटली पाहिजे व त्याचबरोबर तिचे अवधान इतके विमुक्त, सखोल व व्यापक झाले पाहिजे की, कोणत्याही पूर्वदृष्ट स्मृतिजन्य अशा वा प्रत्यक्ष अशा दृश्याने आणि मानवी-अमानवी अशा कोणत्याही संबंधाने उसळविलेल्या कोणत्याही वृत्ती-प्रवृत्ती ह्या निरीक्षणाच्या कक्षेतून निसटून जाता कामा नये. हे साधताच, ज्या ज्या वृत्ती उसळतील त्यांना प्रश्नचिन्हांकित करून, म्हणजे त्यांना जणू प्रश्न विचारून, त्यांच्याशी आपण संवाद करीत आहोत, असे आपल्याला आढळून येईल. "बाई तू कुठून आलीस ? तुला माझ्याकडून कशाची अपेक्षा आहे ? तू मला कुठे नेणार आहेस ? तू म्हणशील तेथे मी येईन. तू जे जे दाखवशील, ते ते मी पाहीन. बरे असो, वाईट असो; चेतन असो, अचेतन असो; सुख असो, दुःख असो; खरे-खोटे, मंगल-अमंगल, सुंदर-असुंदर—सर्व काही मला जसे असेल तसेच पाहावयाचे आहे; जसेच्या तसेच समजून घ्यावयाचे आहे. मला यापेक्षा अन्य काहीही नको......" अशा रीतीने कोणत्याही स्मृतिजन्य वा प्रत्यक्ष अशा दृश्याने आणि दृश्याशी जुळलेल्या कोणत्याही संबंधाने जी जी वृत्ती उसळविली असेल तिच्याशी मूलगामी प्रश्नांच्या रूपाने संवाद करू लागताच, प्रत्येक वृत्तीचे उत्पत्ति-स्थिति-लय जणू आपल्या नजरेसमोरून एकामागून एक येत आहेत व जात आहेत, असे आपल्याला दिसू लागेल. असे घडू लागताच, जणू प्रत्येक वृत्ती आपली समग्र कहाणी आपल्याला सांगून निवृत्त होत आहे, असे आपल्याला दिसू लागेल. आणि मग वृत्तीवृत्तींच्या या विलक्षण कहाण्या ऐकत असता, त्यांची चित्रविचित्र रूपे, त्यांचा पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक विलास, त्यांची भुरळ पाडणारी तरलता, आणि कोणत्याही साच्यात अडकून ठेवण्याचा प्रयत्न करताच त्यातून चटकन निसटून जाण्यात दिसून येणारी त्यांची चपलता, इत्यादी प्रकारची किमया पाहून, नवनव्या जाणीवेचे, पूर्वी कधीही न अनुभवलेले इतके झोत--विदारक-विमोहक-विमोचक—आपल्या अंतःकरणात झळकून जातील की, ते पाहून आपण स्तिमित व निःशब्द होऊन जाऊ ! अनेक मानवांशी, सचेतन-अचेतन-वस्तूंशी पूर्वीच जुळलेल्या वा नव्याने जुळू पाहणाऱ्या संबंधांवर इतका नवा प्रकाश पडलेला आपल्याला आढळून येईल की, आपल्या सर्व भूतपूर्व

समजुती, सर्व ठाम मते, सर्व निष्ठा, सर्व श्रद्धास्थाने, यांचा चक्काचूर होऊन गेलेला दिसून येईल !

आणि मग त्यामुळे जो एक नि:शब्द नाहीपणा अंत:करणाला व्यापू लागेल, तोच जणू उद्‌गारेल, "नामे रूपे बहुवसे। उभारूनि पाडिली वोसे। सत्तेचेनि आवेशे। तोषलासि ना ?॥"

—जणू सत् या पदाशी झालेल्या स्व-संवादाचेच हे अंतिम बोल आहेत, असा भास आपल्याला होईल. आणि मग—
"जग आघवे पोटी माये। गनना येवढे होऊनि ठाये। तेचि निशी साहे। नाहीपणाची॥"—या सत्याची साक्ष पटेल. आणि मग सर्वविधानतेला सीमा उरणार नाही; नित्यनूतन चिद्विलासाला खंड पडणार नाही; आणि तरीही—

> "म्हणोनि काहीनाहीपण। देखता नाही नोहे आपण।
> नोहूनि असणे-न-यावीण। असणे जे॥"

—अशी 'श्रुती' कानात निनादू लागेल !

दृश्ये पाहता पाहता, त्यांच्याशी संवाद करू लागता, हा संवाद 'काही-नाहीपणात' विराम पावतो. आणि तरीही 'देखता नाही नोहे आपण'—असे होऊन बसते. हा 'देखता' असणे-न, नसणे-न, असे केवळ 'चोख असणे' रूप असलेला हा अद्‌भुत 'द्रष्टा', हा 'दृशिमात्र द्रष्टा', दृश्ये पाहून वृत्तिसारूप्याच्या प्रवाहात वाहून जाणाऱ्या 'अहं'रूप द्रष्ट्याला आपले 'स्व-रूप' दाखवून, त्याला आपल्यातच नाहीसा करून टाकतो ! —

म्हणून स्व-संवादाचा शेवट कसा होतो हे सांगताना ज्ञानदेव म्हणतात—

> **"तैसे सच्चिदानं चोखटा। दाऊनि द्रष्टचा द्रष्टा।**
> **तिन्ही पदे लागती वाटा। मौनाचिया।"—**

* * *

“ जे जे बोलिजे ते ते नव्हे ”

ज्ञानदेव म्हणतात, हे मौन असे काही विलक्षण आहे की, त्याचे वर्णन करण्यासाठी जे जे शब्द योजावेत ते ते त्यांना लागू पडतच नाहीत, असे दिसून येते. आणि काहीच बोलत नसताना, बोलण्याचे, सांगण्याचे सर्व प्रयत्न व्यर्थ आहेत हे आकळून आल्यामुळे निःशब्द, शांत, स्वस्थ अवस्थेत राहू लागता, ते ‘मौन’ जसे आहे तसेच आकळू लागते. पण ते शब्दात सांगता येणे अशक्य होऊन बसते. त्याच्या विषयी बोलावे, तर जे जे बोलावे, त्यातून ते निसटून जाते. आणि बोलणे बंद करून ते मौनच होऊन बसावे, तर वाचाच अस्तित्वशून्य होऊन बसते ! इतकी की, बोल निघत होते तेव्हाही ती नव्हतीच, अशी विलक्षण साक्ष पटते. ‘होय ते तव न बोलवे’—अशी अवस्था होऊन बसते !

बोलणे, सांगणे, निवेदन करणे, निरूपण करणे इत्यादी सर्व प्रवृत्ती म्हणजे मौनरूपी वस्तूच्या केवळ सावल्याच होत. सावली मोजून काढून, तिच्या मापावरून आपल्या देहाचे खरे माप अजमावण्याचा प्रयत्न करणे हे जितके हास्यास्पद, तितकेच वर्णन, निवेदन, निरूपण इत्यादी प्रकारच्या वृत्तींच्या साह्याने त्या मौनरूपी वस्तूचे माप घेणे, अथवा तिचे निश्चितार्थात्मक वर्णन करणे हास्यापद ठरते.

* * *

आधुनिक विज्ञानाची मोजमाप प्रक्रिया

आधुनिक विज्ञान हे मोजमाप करणारे शास्त्र आहे. लांबी–रुंदी–उंची व काल; वजन, दिशांतर व कालांतर; गतीचे वा स्थितीचे वा स्थिति–गतिरूप दृश्यांच्या क्रियारूप स्पंदनांचे जलद वा सावकाश चालणारे काल-क्रमात्मक आलेख; वा त्यांच्या आकुंचन–प्रसरणरूप वर्तनांची गणिती समीकरणे; इत्यादी प्रकारची मोजमापे करून त्यांच्या आधारावर दृश्यांच्या व दृश्या–दृश्यातील संबंधांच्या स्वरूपावर प्रकाश पाडण्यांचा प्रयत्न करणारी शास्त्रे, म्हणजे आधुनिक विज्ञाने.

ही सर्व दृश्यानुविद्ध अशी गणिती मोजमाप करण्याची प्रक्रिया दृश्यांच्या बाह्य वर्तनक्रमावर काहीसा प्रकाश पाडण्यास व्यवहारत: समर्थ ठरत असली, तरी हे सर्व प्रयत्न दृश्यांच्या स्वरूपावर, त्यांच्या प्राकृतिक रहस्यावर, प्रकाश पाडण्यास सदैव असमर्थच राहतील, असा या ओवीचा विशाल आशय आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, सावलीच्या मोजमापावरून आपल्या दृश्य देहाच्या लांबी–रुंदी–उंचीबाबत निश्चयात्मक विधान करता येणे जसे प्रकृतित:च अशक्य आहे, तद्वत केवळ बहिर्मुखी दृष्टीने कोणत्याही प्रकारे करण्यात येणाऱ्या मोजमापांवरून दृश्याच्या प्राकृतिक स्वरूपावर प्रकाश पाडता येणे अशक्य आहे. हे विधान इतके मूलगामी व क्रांतिकारक आहे की, त्याचा आशय जर नित्य अवधानात राहील, तरच ' दृश्य ' ही काय वस्तू आहे, याचा स्पष्ट बोध होईल.

ज्ञानदेवांचे हे विधान यथार्थतेने कळण्यासाठी आधुनिक विज्ञानाचाच आश्रय घ्यावा लागतो. आधुनिक विज्ञानातील ' क्वाँटल थिअरीज ' हा जो भाग आहे, त्याबाबत सुशिक्षितातच नव्हे, तर मोठमोठ्या पंडितात, तत्त्वज्ञात व वैज्ञानिकातही गाढ अज्ञान दृढमूल होऊन बसले आहे. या अज्ञानाचा निरास झाल्याशिवाय ज्ञानदेव काय म्हणतात हे आकळणे जसे अशक्य आहे, तद्वत ' क्वाँटल थिअरीज 'चा आशय काय, हे कळणेही अशक्य आहे.

' दृश्य ' आणि ' क्वाँटल थिअरीज '

' दृश्य ' म्हणजे जे जे दिसते–भासते ते. पण हे जसे दिसते–भासते, तसे नसते. म्हणून ते वस्तुत: कसे आहे, याचा शोध घ्यावा लागतो. अणु-विज्ञान व क्वाँटम् विज्ञान यांनी या दृश्याच्या वास्तव रूपावर जो प्रकाश पाडला आहे, तो अद्भुत असा आहे. पण नेमकी ही अद्भुतताच सदैव दृष्टीआड केली जात असते. यामुळेच पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक अशा निर्बुद्ध पूर्वग्रहांचेच साम्राज्य मानवी मनावर अखंड कायम राहते.

हे नवे विज्ञान काय म्हणते ते आपण पाहू या—

सर जेम्स जीन्स म्हणतात, "'मॅटर' (दृश्य) आणि 'रेडिअेशन' (किरणोत्सर्ग), यांच्या पलीकडे असे एक 'दिक्कालातीत द्रव्य' असलेच पाहिजे की, ज्याच्या अधिष्ठानावरच दिक्कालात्मक भासणाऱ्या दृश्यांचा चित्रविचित्र खेळ संभवू शकतो. हे दिक्कालातीत द्रव्य ज्ञानेंद्रियांच्या साह्याने आकळणे अशक्य आहे." (याचा आशय असा की, ज्ञानेंद्रियांच्या पार जे आहे, त्याबाबत, "जे जे बोलिजे ते ते नव्हे"—असेच म्हणावे लागते.) "म्हणून दिसणारा–भासणारा दृश्यांचा सर्व खेळ हा सावल्यांचाच खेळ आहे. या सावल्यांनाच सत्य वस्तू मानून, जुने विज्ञान आकारास आले. (जुने विज्ञान म्हणजे गॅलिलिओ–न्यूटन प्रणीत 'क्लासिकल फिजिक्स'). देखावाच सत्य मानून जे विज्ञान रचले गेले, ते आता अर्थशून्य झाले आहे." (सर जेम्स जीन्स–'मॅन अँड द युनिव्हर्स'—'फिलॉसफर्स ऑफ सायन्स' या नावाच्या ग्रंथात).

याहीपेक्षा अधिक विस्मयकारक विधाने जगप्रसिद्ध वैज्ञानिक, 'द ब्रॉग्ली', यांच्या 'फिजिक्स अँड मायक्रोफिजिक्स' या ग्रंथात आढळतात. द ब्रॉग्ली यांच्या म्हणण्याचा सारांश येणेप्रमाणे आहे:

कोणत्याही जड, दृश्य पदार्थाचे अणू–परमाणूपर्यंत पृथक्करण केल्यानंतर जे आढळून येते ते येणेप्रमाणे आहे—

(१) वलय–विज्ञान ('वेव्ह–मेकॅनिक्स') आणि वैश्विक कर्माणु–विज्ञान ('क्वाँटल् मेकॅनिक्स') यांच्या क्षेत्रातील प्रयोगावरून हे आढळून आले आहे की, मूल परमाणूची ('एलिमेंटरी कॉर्पस्कल्') गतिशील अवस्था ('स्टेट ऑफ मोशन्') व स्थितिशील अवस्था ('पोझिशन्') या भिन्न गुणधर्मांचे एकाचवेळी निरीक्षण करता येणे अशक्य आहे. म्हणजे 'अ' या दैशिक बिंदूपासून 'ब' या दूर अंतरावर असलेल्या दैशिक बिंदूपर्यंतचे अंतर या मूल परमाणूने किती वेळात कापले हे मोजून काढावे, तर ज्या क्षणी हा परमाणू 'अ' या बिंदूपाशी स्थित आहे असे कल्पावे, त्याचक्षणी तोच परमाणू 'ब' या बिंदुस्थानी आहे, असेही कल्पिता येते. याचा अर्थ काय झाला? पूर्वनिश्चित स्थिती व दिगंतर, या वस्तूच अस्तित्वात नसून, दिगंतर व कालांतर हे दोन्ही मूल–अविकृत प्रतिकृतः केवळ विकल्पनात्मकच आहेत.

(२) मग गतिशील अवस्था ही काय वस्तू आहे ? वलय-विज्ञान म्हणते की, एका विशिष्ट वलयातील एक विशिष्ट परमाणू हा एकाचवेळी त्या वलयविस्तारात सर्व ठिकाणी असतो. एका निश्चित अशा स्थानबद्ध बिंदूत तो असतो असे म्हणताच येत नाही. (म्हणून याच्या स्थितिशीलतेचे वर्णन, 'जे जे बोलिजे ते ते नव्हे'—असेच करावे लागते !) याचेच बर्गसाँ या फ्रेंच तत्त्वज्ञाने, हे वलयविज्ञान अस्तित्वात येण्यापूर्वीच, असे वर्णन केले होते की, क्रियाशीलता व गतिशीलता ही दोन्ही मिळून जी एक वस्तू, ती अविभाज्य अशी एकात्मक वस्तू आहे. तिचे दिक् व काल अशा भिन्न अवस्थात विभाजन करता येणे शक्य नाही. असे विभाजन हे केवळ मानवी जडबुद्धीने केलेले वस्तुशून्य विकल्पन असते. बर्गसाँची प्रतिभा ही, पुढे वलयविज्ञानाने जे सिद्ध केले, ते सुमारे चाळीस वर्षे आधीच अवलोकू शकली होती ! (आणि ज्ञानदेवांनी तर मानवी जड बुद्धीने करण्यात येणारी समग्र मोज-माप-प्रक्रिया ही 'जे जे बोलिजे ते ते नव्हे'—अशाच प्रकारची असते, हे सहाशे-सातशे वर्षांपूर्वीच प्रत्यक्ष अवलोकून सांगून ठेवले होते !)—

(३) क्वाँटल-विज्ञानातील प्रमेयानुसार भौतिक विश्वाच्या उत्क्रांतीचे जे चित्र समोर उभे राहते, ते तर विलक्षणच आहे. ते असे की, समग्र विश्व आपल्यात सामावून घेणारी अव्यक्त प्रकृती ('नेचर') ही प्रत्येक क्षणी जणू थबकल्यागत होते व असंख्य संभाव्य प्रकारांपैकी कोणत्या तरी एकाच अनिश्चित प्रकारात उडी घेऊन व्यक्त रूपात येते. एक उडी व दुसरी उडी यांच्यात दिक्कालात्मक सातत्य नसते. नित्यनूतनता, अचानकपणा, व अनिश्चितता, यांच्या द्वाराच अव्यक्त प्रकृतीचा क्षणाक्षणाला व्यक्त दशेस येण्याचा स्वभाव आहे. याच प्रकाराबाबत बर्गसाँने पूर्वी म्हटले होते की, "काल म्हणजे, पुढे कुठे व कशी उडी घ्यावयाची यासाठी वैश्विक प्रकृतीचे निमिषमात्र थबकणे. हे असे 'थबकणे', याशिवाय 'काल' या शब्दाला दुसरा अर्थच संभवू शकत नाही."

(या 'थबकण्याला'च 'चित्तवृत्तिनिरोध' असे योगदर्शनात म्हटले आहे. आणि याचेच 'स्वयंभचि जे निवृत्तिपण', 'काहीनाहीपण' असे वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे. एक वृत्ती उसळून नाहीशी व्हावी व दुसरी उसळूच

नये, यातील जे मध्यंतर, तेच योगभूमिकेतील 'दिक्क.....ीत'; तोच 'निकराचा आत्मभाव'; यातूनच 'क्षणोक्षणी नित्य नवा। दृश्याची चोख मदवी।',—अशी किमया उद्‌भवते, असेही वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे!)

(४) 'मॅटर' (दृश्य) हे अभेद्य नसून ते जड, स्थितिशील, भेद-युक्त आहे असे जे वाटते, तो केवळ पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक व व्यवहारात्मक अशा सामान्य व वैज्ञानिक मानवी बुद्धीचा जडपणा आहे. दृश्याचा जडपणा व त्याचे स्थिति-गतिशील भास हे मानवी जड बुद्धीने दृश्यावर केलेले मानसिक वा विकल्पनात्मक असे आरोप असतात. दिक् वा काल यांची भेदात्मक प्रतीती, ही केवळ वस्तुशून्य विकल्पनात्मक अशीच असते.

(५) वलय-विज्ञानात वैश्विक कर्माणूच्या स्थितिशील पण 'अवस्थातीत अवस्था'—(Stationary or Quantised States), अथवा 'थबकणे-रूप अवस्था' ('Stateless States'), ह्या मानाव्या लागल्या आहेत. या अशा अवस्थातीत अवस्थांच्या दृष्टिकोणातून विश्वा-कडे पाहता, कालक्रमात्मक व सातत्यात्मक वैश्विक उत्क्रांतीची कल्पनाच वास्तवताशून्य होऊन बसते. वस्तुस्थिती अशी आहे की, एका अवस्थातीत अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थातीत अवस्थेत अचानक उड्डाण घेणे, असाच सृष्टिक्रम आहे. एक उड्डाण व दुसरे उड्डाण, यांच्यात एक गूढ, अनिर्वचनीय असे 'मध्यंतर' असते. म्हणून वैश्विक उत्क्रांती ही सातत्यशील उत्क्रांती नसून, ती नित्य नवी क्रांतीच असते. नित्य नवे परिवर्तन हाच प्राकृतिक सर्जनाचा स्वभाव आहे.

विश्वाची भौतिक वस्तुस्थिती ही मूलतः, प्रकृतिसर्गात्मकतः, पूर्व-निश्चिततेच्या कोणत्याही प्रकारच्या साचेबंदीत बसू न शकणारी अशी आहे. तरीपण पूर्वनिश्चित नियमबद्धता कल्पूनच मानवाला ती समजून घेणे भाग पडते. पण काहीनाहीपणात अचानकपणे संचरणारा विमुक्त सर्जनशीलतेचा स्पर्श प्राप्त होताच पूर्वनिश्चिततेची सारी इमारत कशी ढासळून पडते, याचा मानवाला साक्षात्कार घडू शकतो.

नवविज्ञानाची ही भूमिका अवधानात घेतली, तरच—

" जे जे बोलिजे ते ते नव्हे । होय ते तव न बोलवे ।
साउलीवरी न मववे । मविते जैसे ॥"—
या ओवीचा गूढ गर्भितार्थ अंत:करणाला स्पर्श करील.

* * *

" तैं लाजलाजों आखुडे । मविते जैसे "

आपल्या सावलीची, वेगवेगळ्या वेळी वेगवेगळी मोजमापे घेऊन, आपल्या दृश्य देहाची लांबी–रुंदी–उंची निश्चित करू पाहणारा मापारी, हे सर्व प्रयत्न हास्यापद आहेत हे आकळताच विस्मयचकित होतो, स्तब्ध होतो. त्याला आपल्या स्वत:चेच भान येते. ('मवितया से पडे'). आपण आतापावेतो हे काय करीत बसलो होतो, असा विचार तो करू लागतो. आणि मग त्याला आपलीच इतकी लाज वाटू लागते की, त्याला जीव नकोसा होऊन जातो. समग्र संसारी जीवन म्हणजे वस्तुदर्शनासाठी सावल्यांची मोजमापे घेण्यात गुंग होऊन बसणे, याशिवाय दुसरे काय आहे ? —आपल्या या हास्यास्पद अविद्येचे दर्शन घडताच, त्याला आपल्या मापारीपणाची इतकी लाज वाटते, या लाजलाजण्यात तो इतका संकोचून जातो की, जणू असून नसल्यागत तो होतो !—

प्रयोगांचे साहस करणारे प्रतिभाशाली आधुनिक वैज्ञानिकही आज असेच संकोचून गेले आहेत. 'वैश्विक कर्माणू–विज्ञान' व 'वलय–विज्ञान' यांच्या क्षेत्रातील प्रयोगांनी त्यांना दृश्य विश्वाचे असे काही अद्‌भुत दर्शन घडविले आहे की, त्याबाबत, 'जे जे बोलिजे ते ते नव्हे' असाच साक्षात्कार त्यांना वारंवार घडत आहे. पण असे असताही या विज्ञानाने वैज्ञानिकांना अद्याप आपल्याचकडे वळून पाहण्यास भाग पाडलेले नाही. त्यामुळे हे विज्ञान अद्यापही नवनवे प्रयोग करण्यात व दृश्याचे वस्तुत:रूप कसे आहे हे बहिर्मुख दृष्टीनेच शोधून काढण्यात गर्क आहेत. मापारीपणाची भूमिका सोडण्यास ते अद्यापही तयार होत नाहीत. त्यांना अशी आशा वाटते की, नवनवी व अधिकाधिक सूक्ष्म अशी मोजमाप करणारी साधने उपलब्ध झाल्यास, 'दृश्य' ही काय वस्तू आहे हे पूर्णत: आकळेल आणि त्यामुळे दृश्य विश्वाच्या कोड्यावर वस्तुनिष्ठ प्रकाश पडेल ?—

याचा अर्थ एवढाच की, दृश्याची जडता संपुष्टात आली तरी मानवी बुद्धीची जडता अद्याप चालूच आहे. पण जोवर ज्या बुद्धीच्या साह्याने मानव दृश्य विश्वाचा शोध करीत आहे, त्या बुद्धीच्याच स्वरूपाकडे आपले लक्ष वळविणार नाही आणि तिच्या जडतेचे साक्षात दर्शन घेऊन 'लाजला-जो आखुडणार' नाही, तोवर त्याला द्रष्टा-दृश्य-दर्शन या त्रिपुटीचे वास्तव रूप काय, हे कधीही आकळणार नाही. असे असले, तरी विज्ञानाच्या साह्याने मानव आता आपल्या अविद्येचे साम्राज्य चंद्र-मंगळ-शुक्रादी ग्रहगोलांवर प्रस्तापित करण्याच्या आकांक्षेने घेरला गेला आहे. पृथ्वीवरील दैन्य-दुःखाचे निराकरण करू न शकणारा मानव या दैन्य-दुःखापासून दूर दूर पळू पाहत आहे. पण जोवर तो आपल्याचकडे वळून पाहणार नाही आणि आपल्या चित्तवृत्तींच्या व बुद्धीच्या प्रक्रियेचे स्वरूप समजून घेणार नाही, तोवर चंद्र-मंगळ-शुक्रादी ग्रहांवर जरी तो गेला, तरी आंतरिक दैन्य-दुःखात्मक यातनांपासून त्याची मुक्तता होणे कदापिही शक्य होणार नाही.

* * *

'तैसी सत्ताचि स्वभावे'

ज्ञानदेव म्हणतात, दृश्याचे मोजमाप करून त्याचे 'स्वरूप' समजून घेण्याचा प्रयत्न, हा आपल्याच सावलीच्या मोजमापावरून आपली लांबी-रुंदी-उंची निश्चित करण्यासारखाच आहे. आपल्या देहाची लांबी-रुंदी-उंची ही आपल्या देहालाच माप लावून निश्चित करणे जसे आवश्यक आहे, तद्वत द्रष्टयाला 'द्रष्टा' दाखवून सत्-चित्-आनंद ही तीन पदे मौनाच्या वाटेला लागल्यानंतर, या सत्-चित्-आनंदरूप मौनातच या तीन पदांनी निर्देशित होणाऱ्या 'वस्तूचा' साक्षात्कार करून घेणे आवश्यक आहे. या मौनात मोजमापाला थारा मिळणेच शक्य नाही. कारण ते इतके व्यापक, अगाध, गहनगभीर व अपार आहे की, समग्र दिक्कालावगुंठित विश्व त्याच्याच सत्तेवर तरंगित होत आहे, अशी साक्षात प्रतीती या मौनात क्षणाक्षणाला नित्यनूतनतेने येत राहते, अशी ज्ञानदेवांची अमृतानुभूती आहे.

या गूढ मौनाची ' सत्ता ' अशी काही विलक्षण आहे की, सावलीरूप अशा सर्व दृश्यांचा पाठलाग करणे हा मूर्खपणा आहे हे आकळताच, दृश्यांचे आकुंचन-प्रसरण आणि दृश्यांचे असणे व नसणे, यांचा पूर्वी जो भास होत होता, तो आता नाहीसा होऊन जातो. आणि ' असत्ता ' म्हणजे नसणेपणा हा पदार्थच कुठेही दिसेनासा होतो. सत्-चित्-आनंद ही तीन पदे ज्या गूढ मौनात विलोपून जातात, ते मौन म्हणजेच सत् व त्याचीच सत्ता सर्वत्र, सदासर्वकाळ पसरलेली आहे, असा साक्षात्कार घडतो. या सत्तेला असत्ता ही काय वस्तू आहे हे माहीतच नसल्यामुळे, तिला सत्तात्व-देखील संभवत नाही.

घटात घटत्व, पटात पटत्व, वा मनुष्यात मनुष्यत्व, असा प्रत्येक जातीत सामान्य धर्म असतो. जो धर्म नित्य असून अनेकांवर राहतो, त्याला ' सामान्य ' अशी न्यायशास्त्रीय संज्ञा आहे. एकदाच एक वाघ पाहिला असता, नंतर केव्हाही कुठेही वाघ दिसताच, ' हा वाघ आहे ' असा बोध आपल्याला होतो. पहिल्या वाघात व्याघ्रत्व दिसले व त्याची स्मृती अंतःकरणावर संस्कारित झाली, म्हणूनच पुन्हा वाघ दिसताच ' हा वाघ आहे ' असे आपण ओळखतो. विशिष्ट वैयक्तिक वाघ जन्मास येतील व मरतील; पण ' व्याघ्रत्व ' हे नित्य राहील. म्हणून जो धर्म नित्य असून अनेकांवर राहतो, तो ' सामान्य 'नामक पदार्थ नित्य आहे, असे न्यायशास्त्र सांगते.

पण विश्वात आकाश हा एक असा पदार्थ आहे की, तो सदासर्वकाळ व सर्वत्र एकच एक असतो. या आकाशात आकाशत्व आहे, असे म्हणता आले, तरी तेवढ्याने घटत्व, व्याघ्रत्व, मनुष्यत्व अशासारखा तो 'सामान्य ' पदार्थ होत नाही. आकाश हा नित्य पदार्थ आहे असे न्यायशास्त्र सांगते. पण तो एकच एक असल्यामुळे आकाशत्व ही जाती न होता, केवळ उपाधी ठरते. कारण आकाशत्व हा धर्म नित्य असला, तरी तो अनेकांवर राहत नाही. म्हणून आकाशत्व हा जातिभिन्न धर्म; म्हणजेच ' उपाधी '.

असे असले, तरी घटाकाश, गृहाकाश असे शब्दप्रयोग आपण करतो. यामुळे असा भास निर्माण होतो की, घटाकाशाहून गृहाकाश हे भिन्न आहे. पण ही भिन्नता वास्तव नसून, उपाधिभेदामुळे उत्पन्न होणारा तो एक

केवळ आभास आहे. घट फुटला किंवा घर पडले, तर त्यातील आकाश काही फुटत नाही वा पडत नाही.

तद्वत, आकाशासहित सर्व दृश्य पदार्थ सत्-चित्-आनंद या तीन पदांची रूपे घेऊन द्रष्ट्याशी जेव्हा स्व-संवाद करू लागतात व द्रष्ट्याला द्रष्टा दाखवून, स्व-रूप दाखवून, ती तिन्ही पदे मौनात विसर्जित होतात, तेव्हा 'गुह्यातिगुह्य मौन' याच्याशिवाय दुसरे काही शिल्लक उरतच नाही. आकाश म्हणजे वायू नव्हे; वायू म्हणजे तेज नव्हे; असे पंचमहाभूतातील भेद आपल्याला, पंच ज्ञानेंद्रियांचे पाच भिन्नभिन्न विषय म्हणून जाणवतात. पण पाचही ज्ञानेंद्रियांनी प्राप्त करून दिलेले ज्ञान आपल्यातच राहते. 'याचे ज्ञान, त्याचे ज्ञान' असे भेद आपण आपल्या सोयीसाठी करीत असलो, तरी त्यामुळे ज्ञानाच्या एकपणात काही भेद पडत नाही. घटाकाश, गृहाकाश इत्यादी उपाधिभेदामुळे एकचएक असे जे आकाश त्यात जसा भेद पडत नाही, तद्वत ज्ञानाचे विषय असंख्य व अनंतविध असले, तरी ज्ञान हे एकचएक राहते. या ज्ञानातही यथार्थबोध व अन्यथाबोध असे भेद आपल्याला जाणवतात. पण अन्यथाबोध हा अविद्याजन्य आहे हे आकळताच, तोही नाहीसा होतो; इतका की, भासला तेव्हाही त्याला अस्तित्व नव्हते, आताही नाही व पुढेही केव्हा असणार नाही, असे यथार्थबोधामुळे होऊन बसते.

अशा रीतीने जे 'सत्' म्हणजे 'आहे' असे भासते; 'चित्' म्हणजे जे 'ज्ञान' म्हणून भासते; व सुख जे 'आनंद' म्हणून भासते; या सर्वांशी द्रष्ट्याचा 'स्व-संवाद' घडून येता, हा स्व-संवाद द्रष्ट्याला 'स्व-रूप' दाखवून मौनात विलीन होतो. द्रष्टा-दृश्य-दर्शन ही सारी प्रक्रियाच मौनात विसर्जित होते. आणि त्यामुळे—

"वाच्यजात खाऊनि । वाचकत्वही पिऊनि ।
टाकिली निदैजोनि । परा येथे ॥"—

असा प्रकार घडून येतो. चाऱ्ही वाणीप्रकार येथे संपुष्टात आलेले असतात. अशा या अवस्थातीत अवस्थेत सत्ता-असत्ता, ज्ञान-अज्ञान वा चित्-अचित्, आणि सुख-दुःख, या भेदांना स्थान तरी कसे उरणार ?

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, केवळ असणे हाच ज्या वस्तूचा स्वभाव आहे आणि असणे–नसणे हे द्वैत ज्या वस्तूच्या गावीच नाही, तेथे 'सत्तात्व' म्हणजे 'आहेपण' या पदाने कोणाची व्यावृत्ती होणार ? सर्व अन्यांच्या व्यावृत्तीने जे सिद्ध होणार, सर्व अन्यांचा निरास झाला असतानाच जे अनन्य म्हणून आकळणार, त्या 'सत्' वस्तूमध्ये 'सत्तात्व' नावाचा धर्म आहे, असे म्हणण्यास तरी कोण बाकी उरणार ?

* * *

'आणि अचिदाचेनि नाशे'

या विश्वात भासणाऱ्या सर्व पदार्थांचे एक मूलगामी वर्गीकरण आपल्याला सदैव भासत राहते. पदार्थ अचेतन तरी असतो वा सचेतन तरी असतो. म्हणून हे विश्व चित् व अचित् अशा भेदानेच भासते. पण अचिदाचे स्वरूप काय याचा शोध घेता घेता, आधुनिक विज्ञानाला अचिदाच्या नाशाचीच प्रतीती आलेली आहे. हा नाश ज्या वस्तूत विलीन झाल्यागत होतो, तिला 'एनर्जी' वा 'वैश्विक शक्ती' (कॉस्मिक एनर्जी) असे नाव आधुनिक विज्ञान देते. पण हे नाव एका अज्ञात, अव्यक्त, अगम्य अशा वस्तूचा निर्देश करते. 'वलयविज्ञाना'त 'अवस्थातीत अवस्था' अशा रीतीने या गूढ वैश्विक शक्तीच्या वर्तनाचे वर्णन करणे भाग पडते. दिक्काल येथे अर्थशून्य होऊन बसलेले असतात. कार्य–कारणभाव येथे संपुष्टात आलेले असतात. अशा अवस्थेत ज्या द्रष्ट्याला हे भासते त्या द्रष्ट्याकडे, म्हणजे आपल्याचकडे जर वैज्ञानिक पाहू लागतील, तर द्रष्ट्याच्या अंतःकरणातील चित्तवृत्तीप्रवहाच्या मुळाशी असलेली 'शक्ती' आणि जडात वा अचिदात भासणारी 'शक्ती' वा अचिदाचा नाश जिच्यात घडून येतो ती 'शक्ती' यांच्यातील निसर्गसिद्ध वा प्रकृतिसिद्ध नात्याच्या विचार करणे व शोध घेणे, हेच सत्यशोधनार्थ सर्वात अधिक मूलगामी महत्त्वाचे आहे, याची साक्ष वैज्ञानिकांनाही पटेल.

या शो त अशी एक अवस्था अपरिहार्यपणे येईल की, जी चित्तवृत्ती-प्रवाहशून्य अशी असेल. शून्यपणा, नाहीपणा, मौन हाच तिचा स्वभाव असेल. हे मौन म्हणजे केवळ असणे, 'चोख असणे' अशाच स्वरूपाचे असेल.

या अशा केवळ असण्याचे जे भान तीच 'चिन्मात्र दशा.' ही 'जडाचेनि नाशे । आले जे चिन्मात्रदशे ।'—अशाच स्वरूपाची असेल. या अशा चिन्मात्रतेत, चिन्मात्रत्व असा एक धर्म आहे, हे संभवणार तरी कसे ? कारण हे चिन्मात्र म्हणजे, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ।' असेच असणार. आणि म्हणून, 'अचिदाचेनि नाशे । आले जे चिन्मात्र दशे । आता चिन्मात्रचि मा कैसे । चिन्मात्री इये ?॥'—हीच वस्तुस्थिती.

"नीद प्रबोधाच्या ठायी"

जडाच्या वा अचिदाच्या नाशानेच जे चिन्मात्र समोर उभे ठाकते; ज्या जडाच्या ध्वंसाभावातूनच 'चित्' नामक वस्तूचे स्वरूप आकळते; ती चिन्मात्र वस्तू ध्वंसाभावाप्रमाणे अमर अशीच असते. ज्या जड वस्तूचा ध्वंसाभाव घडून येतो ती जड वस्तू पुन्हा जशी कधीही पुर्वीच्याच भावरूपास येणे संभवनीय नसते, तद्वत् समग्र जड वस्तूंच्या म्हणजे जडत्वाच्या नाशानेच ज्या चित्-वस्तूची साक्षात प्रतीती येते, ती वस्तू निखळ चिन्मात्र व नित्य जडातीत अशीच असणे अपरिहार्य आहे. ही चिन्मात्रता व आपली प्रतीतिमात्रता यांच्यात कसलेच अंतर या अशा साक्षात्कारात संभवत नाही. सर्व जडाजड भेदभावावर आधारलेले प्रतीतिप्रकार, या चिन्मात्राचे साक्षात दर्शन होताच, त्यातच विलीन होऊन जातात.

हीच अवस्था एका दृष्टांताने ज्ञानदेव या ओवीत स्पष्ट करीत आहेत. गाढ झोपेतून जागे होताच, निद्रा जशी या जागृतीत विलोपून जाते व निखळ जागेपणच अस्तित्वात येते; आणि मग या जागृतीला 'हे जागणे आहे' असेही म्हणणे व्यर्थ ठरते; तद्वत जडाच्या नाशाने ज्या चिन्मात्राचे दर्शन घडते त्या चिन्मात्र अवस्थेला, ती चिन्मात्र आहे अथवा तीत चिन्मात्रत्व असा धर्म आहे, असे म्हणणेही व्यर्थ ठरते. कारण निद्रा नाशानंतर प्रतीतीस येणारी जागृती ही एक अखंड वर्तमान अशी अवस्था असते. या अशा जागृतीत, 'आपण जागे आहोत, हे आपले जागणे आहे,' असे भानही संभवत नाही. संभवले तरी त्याला काही अर्थ उरत नाही. एवढेच नव्हे, तर ते असण्याची आवश्यकताही शिल्लक उरलेली नसते. तद्वत जडाच्या

नाशाने प्रतीतीस येणारी चिन्मात्रता ही नित्य, अखंड वर्तमान अवस्था असल्यामुळे तीत चिन्मात्रत्व असा धर्म आहे याची जाणीव देखील शिल्लक उरत नाही.

निद्रा–स्वप्न–जागृती अशा तीन अवस्थांची आवर्तने आपल्या सामान्य संसारी जीवनात चालू असता, या तिहींपैकी नियमाने वारंवार येणारी व निद्रेत परत नाहीशी होणारी अशी जी आपली सामान्य जागृती असते, तीतही निद्रेची वा स्वप्नाची स्मृती आली तरच तिच्या तुलनेमुळे—'ही आपली जागृतावस्था आहे, हे आपले जागणे आहे'—असे आपण म्हणतो. पण ही स्मृती स्फुरली नाही, तर आपले जागणे चालू आहे याचे भानदेखील आपल्याला येत नाही.

आता आपण अशी कल्पना करू या की, विज्ञानात जसे जडाचे पृथक्करण अधिकाधिक सूक्ष्म होता होता जडाचा कायमचा नाशच घडून येतो व शक्तिमात्रतेत सारे जडत्वच कायमचे विलीन होते, तद्वत निद्रा या वस्तूचा शोध घेता घेता, या शोधाच्या अति–सावधानतेत निद्रेचा कायमचा नाश घडून आला, तर काय होईल ? अशा प्रकारच्या निद्रानाशामुळे एका अखंड व नित्य वर्तमान अशा विलक्षण, अति–सावधान जागृतीचीच अवस्था अस्तित्वात येईल. जडाच्या कायमच्या नाशाने प्रतीतीस येणारी चिन्मात्र दशा आणि निद्रेच्या कायमच्या नाशाने येणारे हे जागेपण यांच्यात तिळमात्र अंतर उरणार नाही. निद्रा व तीत भासणारी स्वप्ने, आणि तत्सापेक्ष जागृती, ही रज्जुसर्पवत् भ्रमात्मक ठरतील. इतकी की, भासली तेव्हाही ती नव्हती, आताही नाहीत व पुढे केव्हाही ती अस्तित्वात येणे शक्य नाही, अशी ती निखळ, नित्य वर्तमान अति जागृतावस्था वा चिन्मात्रता असेल.

हाच 'नीद प्रबोधाच्या ठायी'—या ओवीचा आशय.

* * *

'ऐसे यया सुखपणे'

सत् व चित् यांचे जे विवरण वर आले आहे, तेच सत्–चित्–आनंद या त्रयीतील आनंदाला वा सुखालाही लागू आहे; हे या ओवीत ज्ञानदेव सांगत आहेत.

सत् म्हणजे असत् नव्हे ते; आणि या सत्तेत सत्तात्व धर्मही नसतो. चित् म्हणजे जडाच्या नाशाने जे प्रतीतीस येते ते; आणि या चिन्मात्र दशेत चिन्मात्रत्व हा धर्मही नसतो. तद्वत् ज्याला हे असे सत्–चित् दर्शन घडते, त्याला दुःखाचा स्पर्शही संभवत नाही. म्हणून ही निखळ, नित्य वर्तमान अशी सुखमात्र, केवळ आनंदमय अशी अवस्था, वा ‘ अवस्थातीत अवस्था ’ असते.

आपल्या प्रतीतीस येणाऱ्या सुखातही दुःखाचा स्पर्श नसतो. कारण दुःखाच्या अभावामुळेच सुख प्रतीतीस येते. पण ही सुखावस्था नित्य वर्तमान अशी राहत नाही. ती ओसरते व ओसरताच पुन्हा दुःखाची जाणीव होऊ लागते. पण वर वर्णिल्याप्रमाणे, निद्रेच्या कायमच्या नाशाने येणारी अति सावधान जागृतावस्था, अथवा जडाच्या कायमच्या नाशाने येणारी चिन्मात्रावस्था, ही जशी नित्यवर्तमान अशी प्रतीतिमात्रता असते, तद्वत सुख–दुःखरूप द्वंद्वाच्या कायमच्या नाशाने अस्तित्वात येणारी सुखावस्था ही नित्य वर्तमान अशी निखळ आनंदमात्रता असते. ही सर्व द्वंद्वातीत, सर्व अवस्थातीत अशी विलक्षण अवस्था असते.

सत् म्हणजे असत्चा कायमचा अभाव; चित् म्हणजे अचिदाचा कायमचा अभाव; तद्वत् सुख म्हणजे दुःखाचा कायमचा अभाव. हा असा कायमचा अभाव ही भावाभावातीत, म्हणजेच अवस्थातीत अवस्था असते. ती अभावयोगात्मक प्रयोगप्रक्रियेनेच अनुभवास येते. अन्य कोणत्याही उपायाने ती संभवू शकत नाही. म्हणूनच ज्ञानदेव या पुढच्या, ३२ व्या ओवीत म्हणतात—

“ म्हणोनि सदसदत्वे गेले । चिदचिदत्वे मावळले ।
सुखासुख जाले । काही ना की ॥ ३२ ॥ ”

सत्–असत्, चित्–अचित्, सुख–असुख, ही द्वंद्वे मावळली की, ‘ काही ना की ’ असे निखळ नाहीपणच सदासर्वकाळ सर्वत्र पसरते. हाच ‘ सर्व शून्याचा निष्कर्ष ’! अशा निखळ नाहीपणात अवस्थित होता आले, तरच ‘ सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ’–अशी नित्य वर्तमान सच्चिदानंदमयता स्वयंभूपणे प्रस्फुरू लागते. हीच अमृतानुभूति !

* * *

ओव्या—

आता द्वंद्वाचे लवंचक । सांडूनि दुणीचे कंचुक ।
सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ॥ ३३ ॥
वरी एकपणे गणिजे । ते गणितेनसी दुजे ।
म्हणोनि हे न गणिजे । ऐसे एक ॥ ३४ ॥
तैसा सुखा आतोनि निघणे । ते सुखीये सुखी तेणे ।
हे सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावे ॥ ३५ ॥
जै प्रकृति डंकु अनुकरे । तै प्रकृति डंके अवतरे ।
मा डंकूचि तै भरे । कोण कोणा ॥ ३६ ॥
तैसे आपुलेनि सुखपणे । जया नाही सुखावणे ।
आणि नाही हेही जेणे । नेणिजे सुखे ॥ ३७ ॥

* * *

अर्थ—

आता द्वंद्वाचे दुहेरी व पोकळ आवरण फेकून देताच व काय उरते ते पाहू जाताच, केवळ सुखमात्र असे जे, तेच स्वयंभूपणे निखळ असणेरूपाने राहते, असे आढळते. ॥ ३३ ॥

आता यावरही हे जे एक सुखमात्र बाकी उरते, ते एकपण आहे अशी त्याची गणना करू लागताच, गणना करणारा त्या एकपणाहून दुजा व वेगळा होतो. म्हणजे एकमात्र असे जे एकपण ते नाहीसे होते. (आणि गणना करणारा पुन्हा द्वंद्वात गुरफटला जातो). म्हणून हे जे सुखमात्र, निखळ असणेरूप एकपण, ते असे आहे की, त्याबाबत गणनाची क्रियाच संभवत नाही. ॥ ३४ ॥

त्याचप्रमाणे हे सुखमात्र असे आहे की सुख व सुख भोगणारा, असा द्वंद्व प्रकार येथे लागूच पडत नाही. सुख भोगून ते ओसरल्यावर, सुखातून बाहेर पडल्यावरच, माणसाला 'मी सुखी होतो' असे म्हणता येते. पण असे म्हणण्याचा प्रसंग येणे, म्हणजे अस्तित्वात नसलेल्या सुखाची केवळ स्मृती होणे. पण जे निखळ सुखमात्र आहे, त्याचा अनुभव तरी कोणी

घ्यावा ? (अनुभविता-अनुभाव्य-अनुभव अशी क्रियाच येथे संपुष्टात आलेली असते.) ॥ ३५ ॥

डफ वा नगारा हीच जणु प्रकृति आणि त्यावर टिपरीने व दांडक्याने डंका मारणारा हा डंकु असे दोन जेव्हा असतात, व टिपरी नगाऱ्यावर आदळली जाते, तेव्हाच डंकारूप नादलहरी आकारास येतात. प्रकृतीने जणू डंक्यात, नादलहरीत अवतरण केले असे होते. म्हणजे प्रकृतीने डंकूचे वा डंकूने प्रकृतीचे अनुकरण केले असे होते. पण जेथे डंका मारण्याची क्रिया करणारा कोणीच नसेल, तेथे कोणी कोणात काय भरावयाचे ? (कोणाचा कोणात परस्परानुप्रवेश होऊन, नादलहरीसारखे तेथे काय अवतरणार ?) ॥ ३६ ॥

हे जसे आहे, तसेच जे केवळ सुखमात्र आहे, त्याला आपल्या सुखाने सुखावणे माहीत नसते. आणि सुख नाही, अशी सुखाच्या अभावाची-ही जाणीव तेथे नसते. ॥ ३७ ॥

* * *

रसरहस्य—

या ओव्यांचा रसास्वाद घेणे म्हणजे स्वतःच रसमय होणे. असे होता आले वा घडून आले, तरच या ओव्यांच्या अगाध आशयाशी आपल्याला तन्मय होता येईल. या ओव्या म्हणजे निखळ तन्मयता, अशाच स्वरूपाच्या आहेत. तेथे ना एक, ना दोन. तेथे ना अनुभावक, ना अनुभाव्य, ना अनुभव. तेथे केवळ एकमात्र निखळ ‘ अनुभविणे ’—असे ‘ अनुभविणे ’ की, ज्यात अनुभावक-अनुभाव्य-अनुभव, ही त्रयी पार विलोपून गेली आहे !

‘ असे अनुभविणे-रूप मला कसे होता येईल ? असे तन्मय मला कसे होता येईल ?’—असे प्रश्न ज्याच्या मनात उद्भवत राहतील, त्याला ही अवस्था कदापिही प्राप्त होणार नाही. कारण, ‘ मला हे कसे प्राप्त होईल ? मला ते कसे प्राप्त होईल ? मी ज्ञानदेवांसारखा, शंकराचार्यांसारखा वा बुद्धासारखा केव्हा होईन ? अथवा कोणत्याही अन्य आवडीच्या महापुरुषासारखा कसा व केव्हा होईन ? अथवा हे ध्येय वा ते ध्येय

मला कसे व केव्हा प्राप्त होईल ?'—ही सारी भाषा सत्यदर्शनाच्या शुद्ध जिज्ञासेची नसून, ती अहंबुद्धिनिष्ठ, अहंकारात्मक व महत्वाकांक्षी अशीच वस्तुत: असते.

याच्या उलट, पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक अशा सर्व आशा-इच्छा-महत्त्वाकांक्षा ह्या वासनात्मक अशा अहंबुद्धीनेच प्रेरित झालेल्या असतात व म्हणून संपूर्णपणे अविद्याजन्य अशाच असतात, या निर्घृण सत्याची साक्षात् प्रतीती घेणे आणि अहंविसर्जनात्मक नाहीपणा पत्करून, जे जसे असेल तसेच ते समजून घेण्यासाठी सारी जीवशक्ती पणास लावणे, अशा प्रकारचे साहस जो करतो, तोच सत्यदर्शनाकडे वाटचाल करण्यास समर्थ ठरतो.

ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात सत्यदर्शनासाठी करावी लागणारी वाटचाल ही याच स्वरूपाची आहे, हेच विविध रीतींनी ध्वनित केले आहे. पहिल्या प्रकरणातील 'सर्व शून्याचा निष्कर्षु'; दुसऱ्या प्रकरणातील 'नाहीपणा' व 'स्वयंभचि ते निवृत्तिपण'; तिसऱ्या प्रकरणातील शब्दबंध व ज्ञानबंध यांचा निरास; चौथ्या प्रकरणातील ज्ञान व अज्ञान यांच्या पारचे 'ज्ञानपणे वीण ज्ञानमात्र जे', आणि 'चोख जे असणे'; आणि या पाचव्या प्रकरणातील सत्-चित्-आनंद या पदत्रयीशी 'स्व-संवाद' करून या तिन्ही पदांचे मौनात विसर्जन होणे;—या सर्वांचा आशय नीट ध्यानात घेतला, तर अहंविसर्जनाशिवाय व अहंबुद्धिनिष्ठ अशा सर्व वृत्ति-प्रवृत्ति 'काही-नाहीपणा' त विराम पावल्याशिवाय आत्मदर्शन, सत्यसाक्षात्कार व अमृतानुभूति असंभव आहे, हे आकळणे हे कोणत्याही अस्सल जिज्ञासूला अशक्य होऊ नये.

या प्रकरणात पूर्वी वर्णिलेल्या 'स्व-संवादा' नंतर, म्हणजे प्रथम सत्, चित् व आनंद ही वेगवेगळी भासणारी व समग्र विश्व ज्यांच्यात एकवटले आहे अशी तीन पदे द्रष्टचाला भेटून व त्याच्याशी 'स्व-संवाद' करून विलोपून गेल्यानंतर; आणि द्रष्टचाला द्रष्टा दाखवून ती तिन्ही पदे मौनाच्या वाटेला लागल्यानंतर, जी 'अवस्थातीत अवस्था' एकमात्रतेने उरते, तिचेच या प्रस्तुतच्या पाच ओव्यात निखळ 'अनुभविणे-रूप' असे वर्णन आहे. हे 'जावे त्याच्या गावी तेव्हा कळे', असे प्रकरण आहे.

'जे जे बोलिजे ते ते नव्हे', अशा अवस्थेत आत्मनिरीक्षणाने स्वतःला नेण्याचा हा प्रश्न आहे. बोलणे अर्थशून्य आहे, शब्द हा द्वंद्वात्मक भ्रामकतेशिवाय दुसरे काहीही निर्माण करण्यास असमर्थ आहे, अशी अनुभवसिद्ध अवस्था प्राप्त होण्याचा हा प्रश्न आहे. मोजमाप करीत बसणे, गणना करून पाहण्याचा प्रयत्न सतत चालू ठेवल्यास काही हाती गवसेल अशा आशेवर तरंगत राहणे—हा समग्र प्रकार अर्थशून्य आहे; यापेक्षा 'काहीनाहीपण' हेच सर्वार्थपूर्ण असण्याचा अधिक संभव आहे, अशा अवस्थेत सुजाणपणे, सर्वावधानतेने अवस्थित होऊन बसण्याचा हा प्रश्न आहे.

अशी अवस्था आली, तरच सत्–चित्–आनंद या तीन पदांशी अत्यंत जिव्हाळ्याचा, निकराच्या आत्मभावरूप असा, 'स्व–संवाद' सुरू होईल. आणि या स्वसंवादामुळे विश्वात्मक असे सत्–चित्–आनंदरूप जे काही असेल ते, द्रष्टयाला द्रष्टा दाखवून द्रष्टयासहीत मौनातच कसे विलीन होऊन बसते, याची साक्षात प्रतीती येईल. आणि मग ही प्रतीतीही प्रतीतीमात्रतेत विलोपून जाईल !

प्रस्तुत पाच ओव्यांच्या रूपाने ही प्रतीतिमात्रता जणू आपल्याशीच स्व–संवाद करीत आहे—तुमच्या आमच्या बोधासाठी.

असा बोध आपल्याला व्हावा म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, "आता द्वंद्वाचे पोकळ व दुहेरी द्वैतदुणीचे आवरण पार फेकून द्या. आणि मग पहा काय होते ते. 'सुखमात्रचि एक । स्वये आथो'॥—अशीच अनुभूती तुम्हाला येईल. आणि मग या अनुभूतीशी तुम्ही सहजपणेच इतके तन्मय होऊन जाल, इतके एकरूप होऊन जाल की, ते एकपण आहे याचे भानदेखील तुम्हाला उरणार नाही. एक दोन, अनुभविता–अनुभाव्य, अशी भेदात्मक जाणीव तेथे क्षणकालही उसळणार नाही."

असणे–न, नसणे–न, या दोहोंवाचून जे केवळ 'चोख असणे' ते सन्मात्र; ज्ञान–न, अज्ञान–न, या दोहोंवाचून जे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' ते चिन्मात्र, आणि ना–सुख, ना–दुःख, या दोहोंवाचून जे 'सुखमात्र एक' ते आनंदमात्र; —अशी सर्व द्वंद्वातीत, सर्व अवस्थातीत अवस्था, येथे स्वयंभूपणे, केवळ निजानंदरूप होऊन नित्य नूतनतेने निनादत असते.

हे निनाद, ह्या आनंदलहरी, केवळ 'ऐकणेरूप' होऊन ऐकत राहिले, तर ऐकता ऐकताच, ऐकणारा व ऐकिले जाणारे यांच्या सहज मीलनात, सर्व द्वंद्वे सहजपणेच विलोपून जातील. अशा रीतीने ऐकणाऱ्याला, 'अहं देवोनि शंभु-शांभवी झालो'—अशी प्रतीती येईल. आणि मग ही प्रतीतीही प्रतीतिमात्रतेत विलोपून जाईल.

समग्र द्वंद्व-प्रक्रिया ही 'अहं' आणि 'अहं न', म्हणजे 'इदं'—अशा प्रकारच्या भेदप्रतीतीतूनच व्यक्तदशेला येत असते. म्हणून जे जे व्यक्त, ते ते द्वंद्वात्मक अशी वस्तूस्थिती आहे. ही वस्तूस्थिती अभावयोगात्मक प्रयोग-प्रक्रियेच्या साह्याने लक्षात घेणे; हे लक्ष्यसंधान क्षणाक्षणाला कायम राहील याची दक्षता घेणे; जे जे इंद्रियांच्या द्वारा आत येत राहील, त्या सर्वांकडे निवृत्तपणे पाहत राहणे; इंद्रियजन्य अनुभवामुळे उसळणाऱ्या कोणत्याही क्रिया-प्रतिक्रियांच्या आहारी स्वतःला जाऊ न देता, त्यांचे स्वरूप काय याचा सतत शोध घेत राहणे; आणि अशा रीतीने सर्वावधान सतत तरलतम रूपात कायम ठेवून, 'स्वयंभचि निवृत्तिपण' त्यात अवस्थित होऊन बसणे;—असे अवस्थित होऊन बसणे की, त्यासाठी काहीही करावे न लागता, तो आपला सहज स्वभाव होणे;—अशी अवस्थातीत अवस्था, अशी सहजावस्था, क्षणाक्षणाला ज्याची नित्य वर्तमान राहील, त्यालाच या ओव्यांचा रसास्वाद घेता येईल.

* * *

'आता द्वंद्वाचे लवंचक'

ज्ञानदेव म्हणतात, 'तुमच्या मनावरील द्वंद्वाचे लवचिक पण पोकळ आवरण एकदम बाजूला सारा आणि मग पाहा काय होते ते.' येथे 'द्वंद' म्हणजे काय आणि त्याचे लवचिक, लगट पण पोकळ आवरण बाजूला सारून मोकळे होणे म्हणजे काय, हे नीट समजून घेतले पाहिजे.

'मी' आणि 'मी नाही ते' असे दुसरे, अशी आपली भेदात्मक प्रतीती जो क सर्ग वा जीवनक्रम आकारास आणते, त्याचे नाव 'संसार'. भेद-

प्रतीती ही नैसर्गिक आहे, वस्तुनिष्ठ आहे, अशा पूर्व निश्चित व ठाम पूर्व ग्रहावर विसंबून जे जे कल्पिले जाते, बोलले जाते, वांछिले जाते, केले जाते, ते समग्र द्वंद्वात्मकच असते. कारण 'मी' आणि 'मी नाही ते' ह्या दोन वस्तू इतक्या भिन्न वाटतात की, त्यांच्यातील अंतर नाहीसे होणे, हे कदापिही घडून येणे शक्य नाही, अशीच संसारी जीवाची वज्रलेप समजूत असते. या समजुतीमुळेच 'मला अनुकूल ते कल्याणकारक व प्रतिकूल ते अकल्याणकारक,' असा एक निश्चत ग्रह आकारास येतो. यातूनच अहंनिष्ठ अशी आवड–नावड व या आवडी–नावडीवर आधारलेली 'मते' आकारास येतात. व्यक्तिपरत्वे ही मते भिन्नभिन्न व परस्परविरोधी असणे अपरिहार्य असल्यामुळे, मतमतांतरांचा गोंधळ व गलबला, हा व्यक्तींच्या संसारी जीवनाचा एक अविभाज्य असा घटक बनून जातो. यातूनच राग, द्वेष, असूया, स्पर्धा, विरोध, युद्ध व महायुद्ध यांची अनाद्यनंत श्रेणी आकारास येते. मतामतात कितीही व कशाही प्रकारची परिवर्तने घडून आली, तरी ही श्रेणी संपुष्टात येणे शक्य होत नाही. कारण या सर्व स्थितिशील, क्रियाशील, परिवर्तनशील अशा मतमतांतराच्या मुळाशी भेदप्रतीतीने निर्माण केलेली द्वंद्वात्मकता अखड कायमच राहिलेली असते. म्हणून या अनाद्यनंत द्वंद्वात्मक श्रेणीतून दुःख व आत्मनाश यापेक्षा दुसरे काहीही निष्पन्न होणे असंभवनीय होऊन बसते.

संसारी जीवनाची ही वस्तुस्थिती अनपेक्षित दुःखाच्या आघातामुळे वा अन्य कारणामुळे जेव्हा आपल्या जिज्ञासेचा विषय बनते, तेव्हाच विचाराला वा विवेकाला प्रारंभ होतो. म्हणून खरा विचार वा विवेक म्हणजे स्थितिशील, क्रियाशील वा परिवर्तनशील दुःखश्रेणीचे मूळ संशोधून काढणे. हे संशोधन कोणत्याही पूर्वग्रहावर, पूर्वनिश्चित अशा मतावर, निष्ठेवर वा श्रद्धेवर अवलंबून केल्यास ते तात्काळ प्रतिबद्ध होऊन जाते. त्यामुळे दुःखाचे मूळ न गवसता कल्पित समाधानच हाती येते. पण जे जे कल्पित ते ते वस्तुशून्य, अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे विविध काल्पनिक मते, विचारप्रणाल्या, निष्ठा व श्रद्धा यांच्यात अपरिहार्यपणे संघर्ष उफाळतो. आणि या संघर्षातून दुःखाशिवाय व सर्वनाशाशिवाय दुसरे काहीच निष्पन्न होत नाही.

जे प्रतिकूल-संवेदनात्मक ते दुःख; आणि म्हणून जे अनुकूल-संवेदनात्मक ते सुख; अशा सुखदुःखाच्या व्याख्या केल्या जातात. अनुकूलाची आवड व प्रतिकूलाची नावड, असा आपला स्थायी स्वभाव पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांमुळे बनून जातो. आणि 'स्वभावाला औषध नाही', असे आपण गृहीत धरून चालतो. दुःख प्रतिकूल-संवेदनात्मक म्हणून ते सदैव नकोसे वाटते. आणि म्हणून अनुकूल-संवेदनात्मक असे जे सुख त्याच्याकडे आपल्या संसारी म्हणजे संस्कारी जीवनाची सदा ओढ असते. ही ओढच एक विशिष्ट प्रकारची 'चित्तनदी' आकारास आणते. याच चित्तनदीला 'संसारप्राग्भारा, अविवेक विषयनिम्ना, पापवहा चित्तनदी' असे योग-दर्शन भाष्यात सार्थ नाव दिलेले आहे.

'संसारप्राग्भारा' म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारांनी भारावलेली; 'अविवेक विषयनिम्ना' म्हणजे अनुकूल-प्रतिकूलाच्या, आवडी-नावडीच्या, विवेक-शून्यपणे, अंधपणें आहारी गेलेली; अशी ही चित्तनदी असल्यामुळे ती 'अविवेक विषयनिम्ना' अशी असते. आणि अनुकूल-प्रतिकूल, आवड-नावड, यांच्यातील स्वाभाविक अंतर्विरोध अविवेकामुळेच दुर्निवार होऊन बसत असल्यामुळे ती दुःखमय म्हणजेच 'पापवहा' अशीच चित्तनदी बनते.

योगदर्शनभाष्यात असे म्हटले आहे म्हणून नव्हे, तर आपल्या संसारी जीवनक्रमाची ही अशीच वस्तुस्थिती आहे की नाही, हे आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने आपण संशोधून पाहिले पाहिजे. असे केले, तरच या सर्व शब्दांनी जी वस्तुस्थिती निर्देशिली जाते, तिची साक्षात प्रतीती आपल्याला येईल. म्हणून ही शब्दानुसरणाची, केवळ शब्दावर श्रद्धा वा निष्ठा ठेवण्याची गोष्ट नसून, आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने व निर्घृण अशा चिकित्सक व प्रयोगप्रधान दृष्टीने प्रत्यक्ष प्रतीती करून घेण्याची गोष्ट आहे.

याचा सारांश असा की, 'मी' आणि 'मी नाही ते'; मला अनुकूल ते,-विरुद्ध,-मला प्रतिकूल ते; माझी आवड-विरुद्ध-माझी नावड; 'मी आणि माझे'-विरुद्ध-'मी आणि माझे नाही ते'; माझी मते, माझ्या निष्ठा, माझ्या श्रद्धा-विरुद्ध-इतरांची मते, इतरांच्या निष्ठा व श्रद्धा;-अशी अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वप्रक्रिया हीच आपल्या समग्र संसारी जीवनाच्या

मुळाशी असते. या द्वंद्वाच्या एका टोकाला 'मी' व 'माझे', माझ्या आवडीचे व मला अनुकूल अशी मते-निष्ठा-श्रद्धादी सर्व काही; आणि दुसऱ्या टोकाला, 'मी' व 'माझे नाही ते', माझ्या नावडीची व मला प्रतिकूल अशी अन्य मते-निष्ठा-श्रद्धादी सर्व काही—अशा स्वरूपाची ही द्वंद्वप्रक्रिया असते.

या द्वंद्व-प्रक्रियेच्या मगरमिठीतून सुटण्याची इच्छादेखील कोणाला सहसा होत नाही. आणि तरीही आपण बुद्धिमान व विवेकी असा अहंकार कमी-अधिक प्रमाणात सर्व मानवात आढळून येतो. या अहंकाराच्या पायीच अनेकविध अभिमान, म्हणजेच दुरभिमान, मानव मात्राच्या मानसात मूळ धरून बसतात. यांच्यापैकी बहुतांश अभिमान-प्रकार मनाच्या नेणीव-रूप (अन्कॉन्शस) कोषात दबा धरून बसलेले असतात; आणि सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारे असे अभिमान-प्रकार मनाच्या उथळ थरावर थैमान घालीत असतात. हेच आपल्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाचे, म्हणजेच संसारी जीवनाचे रूप असते. आणि अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वप्रक्रिया जोवर मनात चालू राहते तोवर सुखदु:खात्मक असे आंतरिक व मानवा-मानवातील संघर्ष संपुष्टात येणे, हे सर्वथैव असंभव होऊन बसते.

दुःखाच्या, आपत्तीच्या, अनपेक्षित व प्रचंड आघातामुळे, वा अन्य अज्ञात अशा कारणामुळे ही दुःखमूलक व आत्मघातकी द्वंद्वप्रक्रिया म्हणजे काय वस्तू आहे, अशी विशुद्ध व तीव्रतम जिज्ञासा अंत:करणात निर्माण झाली, व ती सतत कायम राहिली, तर 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषय-निम्ना पापवहा' म्हणजेच दुःखमया, अशा या चित्तनदीचे मूळ संशोधून काढण्याची एक नवी प्रक्रिया अंतःकरणात सुरू होते. ही नवी प्रक्रिया म्हणजे द्वंद्वप्रक्रिया खासच नव्हे. कारण समग्र द्वंद्वप्रक्रिया ही काय वस्तू आहे, हे आवड-नावड-निवडशून्य अशा रीतीने समजून घेणे, हाच या नव्या संशोधन-प्रक्रियेचा मुख्य हेतू असतो. या हेतूच्या सिद्धीसाठी क्षणा-क्षणाला समग्र जीवशक्ती पणाला लावली गेली, तरच ही नवी सत्य-संशोधन-प्रक्रिया अखंड चालू राहते. क्षणाक्षणाला उसळणाऱ्या, संसार-प्राग्भारा म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारांनी भारावलेल्या चित्तनदीचे तरंग, म्हणजे

वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती, यांचे असंग व तटस्थ दृष्टीने निरीक्षण करणे, हीच या नव्या सत्यसंशोधन–प्रक्रियेची रीत असल्यामुळे, ही नवी प्रक्रिया अखंड चालू ठेवणे व तीत खंड पडून द्वंद्वात्मकतेच्या आहारी आपण पुन्हा जाणार नाही, याची दक्षता घेणे अपरिहार्य होते. म्हणून असंग व अखंड अतिसावधानता, हीच या सत्य–संशोधन–प्रक्रियेची प्राणदेवता असते. ही असंगता व अखंड सावधानता, संसारप्राग्भारा वा पूर्वपूर्वसंस्कारप्राग्भारा अशा चित्तनदीतून सुजाणपणाच्याच जोरावर स्वतःला बाहेर खेचून काढल्याशिवाय संभवतच नाही. हे असे खेचून काढणे म्हणजेच मनाला असंग व निवृत्त अशा विमुक्ततेत अवस्थित करणे. हे असे असते म्हणूनच या नव्या सत्य–संशोधन-प्रक्रियेला "कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना कल्याणवहा चित्तनदी", असे योगदर्शन भाष्यात सार्थ नाव दिलेले आहे.

या अशा कैवल्यप्राग्भारा म्हणजेच विमुक्तीकडे ओढ घेणाऱ्या चित्त-नदीत अवस्थित होणे, म्हणजेच द्वंद्वात्मक अशा संसारप्राग्भारा, वा पूर्वपूर्व-संस्कारप्राग्भारा अशा चित्तनदीतून बाहेर पडणे. हे असे बाहेर पडणे म्हणजे संसारी जीवनाच्या मुळाशी जी अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वात्मकता असते तिच्या एका टोकाकडून दुसऱ्या टोकाकडे जाणे नव्हे, हे कटाक्षाने लक्षात घेतले पाहिजे. जे प्रतिकूल ते दुःखद; म्हणून अनुकूलाकडे, म्हणजेच जे सुखद असे वाटते त्याच्याकडे ओढ घेणे, असा प्रकार येथे यत्किंचितही अभिप्रेत नाही. शिवाय, एका प्रकारच्या सुखाचा कंटाळा वाटून, नव्या सुखद संवेदनांच्या प्राप्तीसाठी काहीतरी अविवेकी असे करीत राहणे, असाही प्रकार येथे अभिप्रेत नाही. एवढेच नव्हे, तर हिंसादी वृत्ती वाईट म्हणून अहिंसात्मक ध्येयप्रकाराकडे ओढ घेणे व अशा कल्पित ध्येय–प्राप्तीसाठी पूर्वनिश्चित व प्रतिष्ठित मानल्या गेलेल्या साधनादी प्रकारात जीवाला जखडून टाकणे, असाही प्रकार येथे अभिप्रेत नाही. त्याचप्रमाणे, संसारी व्यवहारातून मन जबरीने खेचून काढून ज्ञान–भक्ती–कर्म–योगादी मार्गात व उपासनादी पुण्यप्रद मानल्या गेलेल्या अनुष्ठानादी प्रकारात स्वतःला गुंतवून टाकणे, असाही प्रकार येथे अभिप्रेत नाही. कारण हे सर्व प्रकार द्वंद्वात्मकतेच्या या टोकाकडून त्या टोकाकडे ओढ घेणारेच असतात. ते कितीही प्रतिष्ठित व पुण्यप्रद मानले गेलेले असले, व त्यांच्यामुळे काही काळ सुख व समाधान

लाभत असले, तरी ते सर्व द्वंद्वात्मकतेच्या रिंगणातच भ्रमण करणारे असतात.

म्हणून, सर्व द्वंद्वात्मक जीवन प्रकार हे अर्थशून्य आहेत, अविद्याजन्य व भ्रमात्मक आहेत, याची साक्ष पटल्यामुळे जी शून्यता, जो 'काहीनाहीपणा', जे 'स्वयंभ निवृत्तीपण' आकारास येते; आणि ते विमुक्त व सत्यसंशोधक दृष्टीने समग्र द्वंद्वात्मक विचार-प्रक्रियेकडे जेव्हा असंग सावधानतेने पाहू लागते, तेव्हाच 'कैवल्यप्राग्भारा चित्तनदी' ही उदयास येते. 'कैवल्यप्राग्भारा चित्तनदी' म्हणजे सत्यसंशोधनार्थ विमुक्तीकडे सहज ओढली जाणारी चित्तनदी. अशी विमुक्तीची ओढ उदयास येणे, याशिवाय अन्य कोणत्याही प्रकारे कोणताही मानव हा 'कैवल्यप्राग्भारा, विवेकविषयनिम्ना, कल्याणवहा' अशा प्रतिप्रसवरूप चित्तनदीत अवस्थित होऊ शकत नाही.

म्हणून, सुख-दुःख, पाप-पुण्य, चांगले-वाईट, सुंदर-असुंदर, शिव-अशिव, सत्-असत् इत्यादी प्रकारे भासणाऱ्या द्वंद्वांच्या निरासासाठी कोणत्याही द्वंद्वाच्या कोणत्याही टोकाकडे ओढल्या जाणे, हा आत्मदर्शनाचा व सत्यसाक्षात्काराचा मार्ग असूच शकत नाही. त्यासाठी द्वंद्वात्मकतेच्या एका टोकाकडून दुसऱ्या टोकाकडे ओढ घेणाऱ्या सर्व मनोव्यापारांकडे, नाहीपणात अवस्थित होऊन पाहणे, म्हणजे आत्मनिरीक्षण करणे, हाच एकमात्र मार्ग मानवाला प्रकृतितः उपलब्ध आहे. सत्-असत्, चित्-अचित्, सुख-दुःख, अशा प्रकारच्या द्वंद्वात्मकतेतून बाहेर पडण्यासाठी विमुक्त व चिकित्सक असे आत्मनिरीक्षण करणे; सत्-चित्-आनंद या पदत्रयीत सर्व शब्दप्रकार व सर्व शब्दनिष्ठ असे तथाकथित ज्ञान एकवटून, त्यांच्याशी 'स्व-संवाद' करणे; आणि या 'स्व-संवादा'मुळे द्रष्टयाला द्रष्टयाचे दर्शन होताच, सत्-चित्-आनंद या पदत्रयीसहीत व अहंबुद्धिसहित सर्व शब्द व सर्व विचार मौनात विसर्जित होणे; —अशी प्रक्रिया ज्ञानदेवांनी आत्मदर्शनार्थ निरूपिली आहे.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, द्वंद्वाचे लवचिक, लागट पण पोकळ, म्हणजे अर्थशून्य व वस्तुशून्य आवरण फेकून देताच, वा फेकले जाताच 'सुखमात्रचि एक। स्वयें आधी।'—असे होऊन बसते.

सुखमात्र म्हणजे सुख-दु:खात्मक द्वंद्वातील सुखाचे टोक नव्हे. तर या द्वंद्वातील सुख व दुःख या दोन धाग्यांनी विणलेले द्वैतदुणीचे समग्र वस्त्रच गळून पडणे, असा अद्‌भुत प्रकार येथे अभिप्रेत आहे. म्हणून हे 'सुखमात्रचि एक' म्हणजे काय याची प्रतीती, द्वंद्वात्मकतेत मन गुरफटलेले असेल तोवर येणेच शक्य नाही.

* * *

'वरी एकपणे गणिजे'

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, हे 'सुखमात्रचि एक' असे आहे की, त्याची ते 'एक' आहे, अशी गणनादेखील केली जाऊ शकत नाही. गणन-प्रक्रिया ही द्वंद्वात्मकतेतच संभवते. ती 'एक' या संख्येपासून 'अनेक' व 'अनंत' अशा अगण्य संख्येपर्यंत जरी नेली, तरी 'सुखमात्रचि' असे जे 'एक' आहे, त्याची प्रतीती वा दर्शन या गणनप्रक्रियेमुळे होणे सर्वथैव असंभव आहे. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, गणना करीत बसण्याची वृत्ती स्तब्ध होऊन, शून्यपणात, नाहीपणात आत्मदर्शनार्थ विलीन झाली व त्यामुळे गणना करण्याची वृत्ती उसळणेच संपुष्टात आले, तरच हे 'एक' म्हणजे काय याची साक्ष पटेल. 'म्हणोनि हे न गणिजे। ऐसे एक।'

* * *

'तैसे सुखाआतोनि निघणे'

सुख ही एक अगम्य अशी अवस्था आहे. वस्तुतः ती 'अवस्थातीत अवस्था' असते. सुखात असताना 'मी सुखी आहे' असा विचारही कधी उसळत नाही. ते सुखमय, असे 'केवळ असणे' असते. सुखात असताना सर्व काही सुखमय असेच भासत राहते. सुख ओसरल्यावरच, 'मी सुखी होतो. मी सुखाचा अनुभव घेतला,' असा विचार आकारास येतो. सुखाचा अभाव होताच, संस्कारामुळे सुखाची स्मृती अनुभवाचे म्हणजे अनभूताचे रूप धारण करते. असे रूप येताच, सुख, सुखाचा अनुभव व अनुभविता, अशी एक त्रयी आकारास येते.

याचा अर्थ असा की, 'अनुभव' म्हणून आपण ज्या वस्तूला नाव देतो, ती वर्तमान वस्तू नसते. ती वर्तमान असते तेव्हा ती 'अनुभव' नसून ते 'अनुभविणे' असते. 'अनुभविणे' चालू असेपर्यंत अनुभविता, अनुभाव्य व अनुभव—अशी त्रिपुटी अस्तित्वातच नसते. कारण आपण सुखात असताना सुखरूपच असतो. त्या अवस्थेत शब्द नसतात, विचार नसतो, भूतकाल नसतो, भविष्यकाल नसतो; तर ती केवळ निखळ वर्तमान अवस्था असते. आणि ती वर्तमान असते, तोवर विषय–विषयी, अनुभविता–अनुभाव्य, अशी भेदात्मक जाणीवही नसते; केवळ वर्तमान सुखरूपता, अशीच ती अवस्था असते. आणि म्हणूनच "सुखमात्रचि एक। स्वये आथी।"—अशीच ती अवस्थातीत अवस्था असते.

सुखात असताना, सुखरूपच असताना, सुख ही काय वस्तू आहे, असा प्रश्न देखील आपल्या मनात उभा राहत नाही. यदाकदाचित उभा राहिला, वा कोणी तो उभा केला व आपले तिकडे लक्ष गेले, तर तात्काळ सुख ओसरून जाते. आणि मग सुखाची स्मृती व स्मृती-प्रस्फुरित विचार, यांचा सुखशून्य व तथाकथित विचारात्मक प्रपंच सुरू होतो. शब्द आणि विचार-तरंग यांची एक सृष्टी आकारास येते. ही पूर्वसंस्कारस्मृतिजन्य अशी सृष्टी असते. स्मृती कितीही सुखद भासली, तरी सुख ही वस्तू तिच्यात नसते. सुख ही अकल्पितपणे अचानकपणे, एकाएकी, स्वयंभूपणे एका क्षणात अस्तित्वात येणारी व अन्य कशाचाही स्पर्श होताच एका क्षणात नाहीशी होणारी तरलतम अशी वस्तू असते. कोणत्याही प्रकारच्या प्रयत्नाने तिला अस्तित्वात आणता येत नाही. प्रीती जशी कोणत्याही प्रयत्नाने अस्तित्वात आणता येत नाही, तसेच हे आहे. अथवा 'ज्ञान' जसे वस्तुतंत्र असते, तद्वत सुखही वस्तुतंत्रच असते. केवळ 'कर्म' हेच मनुजतंत्र असते. आणि जेथे अहंबुद्धिनिष्ठ कर्म असते, तेथे खरे ज्ञान, खरी प्रीती व खरे सुख, ही नसतात. ज्ञानाची स्मृती, प्रीतीची स्मृती वा सुखाची स्मृती म्हणजे ज्ञान नव्हे, प्रीती नव्हे वा सुख नव्हे. ते ज्ञानाचे, प्रीतीचे वा सुखाचे प्रेत असते. खऱ्या ज्ञानासाठी, खऱ्या प्रीतीसाठी, वा खऱ्या सुखासाठी करण्यात येणारे अहंबुद्धिनिष्ठ व पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक असे सारे प्रयत्न, हे प्रेतपूजेचेच प्रकार असतात.

हे सर्व सूक्ष्मतम आत्मनिरीक्षणाने सहज आकळते. पण आत्मनिरीक्षण जेव्हा नसते, तेंव्हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचीच मायावी किमया चालू असते. म्हणून जे 'ज्ञान' नसते, त्याला आपण ज्ञान मानीत राहतो; जी प्रीती नसते तिला प्रीती मानीत राहतो; व जे 'सुख' नसते त्याला आपण सुख मानीत राहतो. वस्तुत: खरे ज्ञान हे नित्य वर्तमान, म्हणून 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे', असेच असते. खरी प्रीती ही नित्य वर्तमान अशीच असते; आणि खरे सुख हेही नित्य वर्तमान असल्यामुळे, "हे सुखमात्रचि मा । कोणे अनुभवावे ?"–असेच असते.

ही वस्तुस्थिती आपल्या ध्यानात सहसा येत नाही. कारण 'वस्तुस्थिती' म्हणजे काय, असा प्रश्नच आपल्या अंत:करणात सहसा उभा राहत नाही. त्याची जिज्ञासादेखील मनाला स्पर्श करीत नाही. कारण संसारी जीवनात प्रवाहपतिताप्रमाणे आपण वाहत जात असतो. 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा' अशा चित्तनदीतील हे वाहवत जाणे असते. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी भारावलेल्या या चित्तनदीचा आवेग इतका प्रचंड असतो की, त्या आवेगाला थोपवून धरणारे असे काही आकस्मिकपणे घडल्याशिवाय, अशा मायानदीत प्रवाहपतिताप्रमाणे आपण वाहवत जात आहोत, याची जाणीवदेखील आपल्याला होत नाही. पण आपल्या संसारी जीवनाची ही वस्तुस्थिती आहे, याची एकदा तीव्रतम जाणीव होताच, एक अभूतपूर्व अशी क्रांती घडून येते. हीच खरी मूलभूत क्रांती. अन्य सर्व वैचारिक क्रांतिप्रकार हे भ्रांतिप्रकारच असतात. अशी क्रांती घडून आली, तरच "कैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना कल्याणवहा चित्तनदी" ही काय वस्तू आहे, याचा साक्षात्कार घडतो.

अशा साक्षात्कारानंतरची जी 'अवस्थातीत अवस्था' तिचा स्पर्श ज्यांना क्षणकाल का होईना प्राप्त झाला असेल, त्यांनाच 'सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ।'–या शब्दांनी आणि 'हे सुखमात्रचि मा । कोणे अनुभवावे ?' या शब्दांनी ज्ञानदेव कोणत्या वस्तूकडे आपले लक्ष वेधीत आहेत, याची जाणीव होईल,

"अविदाचेनि नाशे । आले जे चिन्मात्रदशे ।" हे जसे आहे तसेच—

दुःखाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।
निगदिले निःश्वासे । प्रभूचेनि ।।"

—असे ज्ञानदेवांनी याच प्रकरणातील ११ व्या ओवीत म्हटले आहे. म्हणून "दुःखाचेनि सर्वनाशे । आले जे सुखमात्र दशे ।'—अशीच वस्तुस्थिती आहे. पण दुःखाचा नाश हा दुःखावर पांघरूण घालण्याने, वा त्यापासून दूर पळून जाऊन, तो विसरणाच्या हेतूने कोणत्यातरी विकल्पित सुखाचा हव्यास बाळगल्यामुळे घडून येत नसतो. 'हव्यास' हाच सर्व दुःखांच्या मुळाशी असतो. मग हा हव्यास कशाचाही असो. देवाचा, ध्येयाचा वा सत्याचादेखील. 'हव्यास' हा, त्याच्या आधारावर अन्य काहीही केले, तरी हव्यासच राहतो. म्हणून 'हव्यास' ही काय वस्तू आहे याचाच शोध प्रथम घ्यावा लागतो. हव्यासाच्या सर्व वृत्ति-प्रकारांचे सूक्ष्म निरीक्षण करीत राहिले व क्षणाक्षणाला ते जसे उसळून येतात, तसेच ते समजून घेत राहिले, तरच 'हव्यास' ही काय वस्तू आहे, याचा साक्षात्कार घडतो. अशा रीतीने, 'हव्यास' ही काय वस्तू आहे याचा संपूर्ण साक्षात्कार घडताच, ती तात्काळ व आमूलाग्र नष्ट होऊन जाते; आणि मग हव्यास आणि दुःख यांच्यात अखंड साहचर्य कसे असते, याचीही साक्ष पटते. ही अशी साक्ष म्हणजेच 'दुःख' नामक वस्तूचा साक्षात्कार. हा असा साक्षात्कार घडताच, "दुःखाचे नि सर्वनाशे । आले जे सुखमात्र दशे ।" या शब्दांनी जे ध्वनित होते, त्याचे दर्शन घडते.

वासना, अविद्या, अहंबुद्धी, सुखाचा हव्यास व दुःख—यांचे इतके सूक्ष्म व परस्पर जिव्हाळ्याचे नाते आहे की, त्यांच्यापैकी कोणत्याही एका प्रकाराची आत्मनिरीक्षणाने साक्षात प्रतीती येताच, या सर्व गोतावळ्याचा गुंताळा तात्काळ उलगडला जातो. ज्ञानदेव म्हणतात,—"तैसे सुखा आतोनि निघणे । ते सुखिये सुखी तेणे । हे सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावे ।"—येथे "दुःखाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।"—असे न म्हणता, "तैसे सुखा आतोनि निघणे ।" असे म्हटले आहे. याचे कारण असे दिसते की, संसारी जीवन अविद्याग्रस्त व दुःखमय असताही सुखाचे क्षण, क्वचित का होईना, मानवमात्राच्या अनुभवास येत असतात. पण ज्या दृश्य वस्तूच्या

साह्याने वा माध्यमातून असे सुखक्षण अनुभवास येतात, ती दृश्य वस्तू वा व्यक्ती, हीच सुखाचे कारण आहे; तिचे सान्निध्य व उपभोग म्हणजे सुख; आणि तिचा अभाव वा वियोग म्हणजे दुःख; अशीच बहुतेकांची ठाम समजूत होऊन बसते. पण ही समजूत म्हणजे एक भ्रम आहे, याची सूक्ष्म आत्मनिरीक्षणानें सहज साक्ष पटू शकते. ज्या दृश्य वस्तूच्या वा व्यक्तीच्या सान्निध्यामुळे वा उपभोगामुळे सुख प्राप्त होते असे वाटते, त्याच वस्तूचे वा व्यक्तीचे सान्निध्य वा उपभोग हे आत्यंतिक दुःखालाही कारण होतात, असाही वारंवार अनुभव येतो. म्हणून संसारी सुख वा दुःख हे दृश्यवस्तु-सापेक्ष वा विशिष्ट व्यक्तिसापेक्ष असे नसून, ते मानसिक अवस्था-सापेक्ष असते; व याची साक्ष आत्मनिरीक्षणाने पटू शकते. आणि अशा रीतीने आपल्याच मानसिक अवस्थांचे आत्मनिरीक्षण सुरू झाले म्हणजे 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा चित्तनदी' ही काय वस्तू आहे याचीही साक्ष पटते. ही साक्षच कैवल्याकडे, म्हणजेच विमुक्तीकडे जीवाला ओढून नेण्यास कारणीभूत होते.

सुखावस्थेतून बाहेर पडल्यावरच व सुखाच्या स्मृतीनेच, 'मी सुख अनुभविले', असे म्हटले जाते. सुखाचा अभाव झाल्यावरच, अनुभावक, अनुभाव्य व अनुभव—अशी त्रिपुटीमय भाषा बोलली जाते. या भाषेने निर्देशिले जाणारे सुख म्हणजे, 'सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ।' यात निर्देशिलेले सुख नव्हे, असे ज्ञानदेव येथे सांगत आहेत. कारण हे जे निखळ 'सुखमात्र' आहे, ते नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असल्यामुळे, ते स्मृतिरूप वा स्मृतिबद्ध असे कधीच होत नाही. आणि म्हणून, अनुभावक-अनुभाव्य-अनुभव अशी त्रिपुटी या सुखमात्र दशेत कधीच आकारास येत नाही. हे निखळ 'अनुभविणेरूप' असे सुख आहे. आणि म्हणून, " हे सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावे ।'—असे ज्ञानदेव म्हणतात.

" आपणया आपण । जाणते नव्हे जाण ।
म्हणोनी ज्ञानपणेवीण । ज्ञानमात्र जे ।। "—

या ओवीत (४-२२) ज्ञानमात्राचे जे वर्णन आहे, तसेच प्रस्तुत ओवीत सुखमात्राचे वर्णन आहे. एकमेकास परिचित असलेल्या दोन व्यक्तींची

एकमेकास ओळख करून देता येते. पण ‘आपणया आपण’ ओळख करून देत आहोत, ‘इंट्रोडयूस’ करून देत आहोत, असे आपण कधी करतो का? तद्वत सुखमात्र जे, ते ‘मी सुखाने सुखावलो आहे’ असे कधी तरी म्हणू शकेल का? —

* * *

“ जै प्रकृति डंकु अनुकरे ”

“हे सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावे ॥”—या वाक्याचा आशय आपल्या ध्यानात यावा या हेतूने ज्ञानदेव आता एक दृष्टांत देत आहोत.

प्रकृति म्हणजे व्यक्ताव्यक्त सारी सृष्टी. हिची अनेक लोक ‘देवी’ म्हणून पूजा करतात. ही देवी व्यक्ताव्यक्त, व्यक्त भासत असताही अव्यक्त, म्हणून अनाकलनीय व अप्राप्य अशी वाटत असल्यामुळे, दगडा–धातूची मूर्ती, वा अन्य प्रतीके कल्पून, या देवीची धूमधडाक्याने पूजा करणारे असंख्य लोक जगात आहेत. त्यांना असे वाटते की, डफ, नगारा, अशासारख्या वस्तूंवर दांडक्याने वा टिपरीने डंका मारीत बसले व त्यातून निघणाऱ्या नाद लहरींशी तन्मय होता आले, तर अव्यक्त–प्रकृतिरूप देवीचा साक्षात्कार घडेल. प्रकृतिरूप डफावर वा नगाऱ्यावर असा जो डंका मारीत राहतो, त्याला येथे ‘डंकु’ असे नाव दिलेले आहे.

नगाऱ्यावर डंका मारताच नादलहरी उसळतात व त्या कानात घुमू लागतात. नगारारूप प्रकृतीतून उत्पन्न होणाऱ्या ह्या नादलहरी म्हणजे जणू प्रकृतीचेच लहरणे. या नादलहरीत डंकूचे धुंद होऊन डोलणे, म्हणजे डंकूने प्रकृतीचे अनुकरण करणे; आणि डंकु अशा रीतीने धुंद वा तन्मय होणे, म्हणजे डंकूमध्ये प्रकृतीचे अवतरणे, देवी अंगात येणे.

हा सर्व प्रकार आपल्या डोळ्यासमोर उभा करून ज्ञानदेव विचारतात, “एकटा डंकुच जेथे असतो, आणि प्रकृतीरूप डफ वा नगारा ही वस्तूच जेथे नसते, तेथे डंकू हा कोणाला बडवणार? व स्वत:लाच बडवून नादलहरी कशा निर्माण करणार? जेथे दोन वस्तुच नाहीत, तेथे आघात–

प्रत्याघात, नाद-निनाद हा प्रकारच कसा संभवणार ? हे जसे असंभव, तद्वत ते एकचएक 'सुखमात्रचि' जे आहे, त्याने कशाच्या आधारे व कोणाचा अनुभव घ्यावा ?"—

यातील एकचएक डंकु असणे आणि अन्य काहीही नसणे, याचा थोडासा बोध, आपण आपल्याचकडे दृष्टी वळवल्यास येऊ शकतो. आपण प्रकृतित: एकचएक, एकटे, 'एकल' आहोत. आपल्याच डोळ्यांनी आपण पाहू शकतो, इतरांच्या नव्हे. आणि हे जे सारे दिसते-भासते, ऐकू येते, स्पृष्ट होते, आस्वादित होते, व गंधित होते, ते प्रकृतिदत्त अशा आपल्याच इंद्रियांनी, इतरांच्या नव्हे. आणि या सर्व आभासांनी अंत:करणात वृत्ति-प्रवृत्ति-निवृत्ति-रूपांनी जे काही उसळते, ते आपल्याच अंत:करणात, अन्यांच्या नाही. या वृत्ति-प्रवृत्ति-निवृत्ति उसळल्यामुळे हे अमुक, ते अमुक, असा बोध होऊन, ज्या काही इच्छा उसळतात, त्या आपल्याच अंत:करणात. त्यांच्याप्रभावामुळे, नदीतील ओंडक्यागत ओढले जाऊन, आपण जे काही करतो व त्यामुळे त्यांचे सुखदु:खरूप असे जे भोग येत राहतात, तेही आपले आपल्यालाच भोगावे लागतात, इतरांना नाही. झोप लागल्यावर जी स्वप्ने दिसतात, ती आपली आपल्यालाच, अन्यांना नाही. आणि या सर्व प्रकारांमुळे आपल्या ज्या आवडी-नावडी आकारास येतात, त्या आपल्याच असतात, इतरांच्या नाही.

असे हे बाहेरून आत आलेले व आतून बाहेर ओढले जाणारे, आपल्याच देहाच्या कातडीत वावरणारे जीवन, हे निखळ आपलेच असते, इतरांचे नाही. आपला अन्यात प्रवेश होऊ शकत नाही व अन्यांचा आपल्यात प्रवेश होऊ शकत नाही. म्हणून आपण एकटे एक, एकल, ही अशी आपल्या निखळ एकलत्वाची पूर्ण साक्ष पटताच, हा सर्व जीवनप्रकार ही काय वस्तू आहे ? आपले या दिसणाऱ्या-भासणाऱ्या सृष्टीशी जे नाते आहे ते वस्तुत: कशा प्रकारचे आहे ? आपल्याला जे जे वाटते, ते ते अनेकदा खोटे व भ्रममूलक असे का ठरते ? आपल्या वृत्ति-प्रवृत्तींना काय अर्थ आहे ? त्या कशा उसळतात ? कोणत्या शक्तीच्या प्रभावामुळे त्या उसळतात ? त्या आपल्याला कुठे नेणार आहेत ? नदीच्या प्रवाहात ओंडक्यागत वाहत

जाणाऱ्या या आपल्या जीवनाला काही अर्थ आहे का? असल्यास, तो वस्तुतः जसा असेल तसाच आपल्याला कधी तरी आकळेल का?—असे प्रश्न समोर उभे राहतात.

हे असे प्रश्न आत्यंतिक तीव्रतेने अंतःकरणात उभे होणे आणि त्यांचे स्वरूप शोधण्याची शुद्ध जिज्ञासा अंतःकरणात निर्माण होणे, ही खरी 'ब्रह्मजिज्ञासा', वा सत्यजिज्ञासा, वा जीवनजिज्ञासा. हीच सत्–असत्, चित्–अचित्, सुख–दुःख यांचे यथार्थ रूप कळून घेण्याची जिज्ञासा. अशी जिज्ञासा हीच समग्र जीवाला जेव्हा व्यापू लागते, तेव्हाच आपल्या एकलत्वाची खरी व संपूर्ण साक्ष आपल्याला पटू लागते. आपण एकटेएक, निखळ 'एकल' आहोत, याची तीव्रतम जाणीव अंतःकरणाला व्यापून बसते.

पण ही एकलत्वाची जाणीव सत्यदर्शनासाठी सदा तहानलेली असते. पण ही तहान म्हणजे 'हव्यास' नव्हे. कारण येथे हव्यासाच्या पूर्तीसाठी काहीहि केले जात नसते. या एकलत्वाच्या जाणिवेला, आपण व आपल्याला हे जे सर्व काही दिसते–भासते व अनुभवास येत राहते, ते काय?—त्याचे सत्–स्वरूप काय?—हे आकळलेले नसते. त्यामुळे हे एकलत्व अती व्याकुळलेले राहते. मेघातून येणाऱ्या एखाद्या जलबिंदूसाठी चातक जसा व्याकुळलेला असतो, तसे.

अशा निखळ एकल व अतिव्याकुळ अवस्थेची अनुभूती ज्याला आली असेल, त्यालाच—

"अविद्येचे आडवे । भुंजीत जीवपणाचे भवे ।
तया चैतन्याचे धावे । धावेकारू जो ॥"

– या ओवीतील आशयाची, कधी ना कधी, साक्ष पटते. त्यालाच कधी ना कधी 'उपायवनवसंतु' उपलब्ध होतो आणि मग त्यालाच—

"जो भेटलियाची सवे । पुरती उपायांचे धावे ।
प्रवृत्तिगंगा स्थिरावे । सागरी जिये ॥"

—याची साक्षात् प्रतीती येते!—आणि त्यालाच—

"सुखाआतौनि निघणे । ते सुखिये सुखे तेणे ।
हे सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावे ॥"

—या ओवीतील आशयाचाही साक्षात्कार घडतो. आणि मग 'प्रकृति' आणि 'डंकु' हे काय प्रकरण आहे याचीही साक्ष पटते.

संसारी जीवन हे सारे डंका-डंकूंच्या कल्लोळांनी गजबजलेले, गोंधळलेले, बेभान झालेले जीवन आहे. बेभानीचा बेहोष, असेच या संसारी जीवनाचे स्वरूप आहे. क्वचित कधी दु:खाच्या तडाख्यामुळे भानावर येताच, ही बेहोषी किंचितशी शिथिल होते आणि मग 'विचार' सुरू होतो. हा बेहोषीनेच निर्माण केलेला विचार असतो. ही बेहोषीच 'मी आणि माझे विचार' असे एक भ्रामक द्वंद्व आकारास आणते. 'माझ्या विचारात दोष संचरल्यामुळे मला हे विपरीत अनुभव आलेले आहेत. या अनुभवाने मला शहाणे झाले पाहिजे. शहाणे लोक, विचारी लोक, विचारप्रणाल्या निर्माण करणारे लोक काय म्हणतात, हे मला पाहिले पाहिजे. वैज्ञानिक विचार, उदार मतवादीविचार, मार्क्सवादी विचार, साम्यवादी विचार, समाजवादी-विचार, गांधीवादीविचार, समाजवादी लोकशाही विचार, समाजक्रांती विचार, धार्मिक आध्यात्मिक विचार, इत्यादी विचारप्रणाल्यांपैकी कोणती माझे जीवन व सामाजिक जीवन सुखी, प्रगतिशील व कल्याणमय करण्यास अधिक उपकारक, याची मला निवड केली पाहिजे'.

अशा रीतीने 'मी आणि माझे विचार' या भ्रामक द्वंद्वांच्या उदरातून उसळल्या जाणाऱ्या विचारलहरींपैकी ज्या एका विचारप्रणालीची निवड केली जाते, तीच मग जीवनाला 'ध्येयात्मक' स्वरूप देऊ लागते. या पूर्वनिश्चित ध्येयात्मकतेवरच शास्त्रीयतेच्या जरतारी शाली चढविल्या जातात. आणि मग समाजात, जगभर याच विचारप्रणालीचा 'डंका' वाजविण्यात असंख्य माणसे धुंद होऊन जातात. पूर्वीची देवाधर्माची बेहोषी ओसरून ही नवी बेहोशी आता आपलाच डंका बडविण्यात धुंद होऊन जाते. असंख्य लोक या डंक्याच्या धूमधडाक्यामुळे आकर्षिले जातात, मोहित होतात; आणि पतंग दिव्यावर झडप घेऊन जळून भस्म होतो, तसेच हेही भस्म होतात.

प्राचीन काळातील देवाधर्माच्या डंक्यांचे निनाद आणि अर्वाचीन काळातील समाजक्रांतीचे नगारे बडविल्यामुळे उसळणारे तथाकथित प्रगति-

शील निनाद, यांच्यात तत्त्वतः काहीही फरक नाही. डंका बडवून 'देवी' अंगात आणणे काय आणि विचारप्रणालीचा डंका बडवून 'क्रांती' अंगात आणणे काय, सारखेच ! जुन्या देवधर्मावरील जुनी पुराणी वस्त्रे काढून नवी वस्त्रे पांघरलेले हे नवे देवधर्म असतात. देवाला मानणारे आणि देवाला न मानणारे, हे 'डंके' बेहोषीच्या बाबतीत अगदी एकसारखे असतात. 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा चित्तनदी'त बेहोषपणे, अविवेकाने वाहवत जाणे, असाच जुन्या व नव्या 'डंकू-डंक्यांचा' प्रकार असतो.

ज्ञानदेव म्हणतात—डफ, नगारे, ढोल, टिपऱ्या नाहीशा झाल्या आणि डंकूला आपल्या प्राकृतिक एकलत्वाची जाणीव झाली, तर काय होईल ? डंकूला डंका वाजविण्यासाठी येथे काहीच असणार नाही. डंक्याचे सारे कर्णकर्कश व बेहोषी अधिकाधिक वाढविणारे निनाद निःशब्द शांततेत विराम पावतील. डंकू आपल्या एकलत्वाच्या गाभ्यातच आपल्या स्वरूपाचा शोध घेऊ लागेल. आणि अशा रीतीने प्रकृति-डंकू-अनुकरण, अथवा डंकू-प्रकृति-अनुकरण समाप्त होऊन, निःशब्द, निर्विचार, निर्द्वंद्व अशा अवस्थातीत अवस्थेत डंकू जाईल. असे होताच—'मा डंकूचि तै भरे । कोण कोणा ? ।—या ज्ञानदेवांच्या अमृतमय वाणीने निर्देशिलेले जे 'सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ।'—त्याचा डंकूला साक्षात्कार घडेल.

* * *

" तैसे आपुलेनि सुखपणे "

ज्ञानदेव म्हणतात—'मा डंकूचि तै भरे । कोण कोणा ।'— हे जसे आहे, तसेच ते जे केवळ 'सुखमात्र' आहे, त्याला आपल्या सुखाने सुखा-वणे माहीत नसते. एवढेच नव्हे, तर सुख नाही, अशी सुखाच्या अभावाचीही जाणीव तेथे नसते.

मागे ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र वा चिन्मात्र, आणि केवळ असणे वा सन्मात्र, यांच्यासंबंधीचे ज्ञानदेवांचे उद्गार, आणि या सुखमात्रासंबंधीचे त्यांचे उद्गार, अगदी एकसारखे आहेत. एवढेच नव्हे, तर ज्याला 'आत्मा'

असे नाव वेदांतात दिले आहे, त्या संबधीचे ज्ञानदेवांचे उद्‌गारही अगदी असेच आहेत. ज्ञानदेवांनी याच प्रकरणात म्हटले आहे :

"तैसे असताचिया व्यावृत्ति । सत् म्हणो आले श्रुति ।
जडाचिया समाप्ति । चिद्रूप ऐसे ॥ १० ॥
दु:खाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।
निगदिले नि:श्वासे । प्रभूचेनि ॥ ११ ॥
ऐसी सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्ही इये ।
लोटिता झाली त्राये । सत्तादिका ॥ १२ ॥
एवं सच्चिदानंदु । आत्मा ऐसा शब्दु ।
अन्यव्यावृत्तिसिद्धु । वाचक नव्हे ॥ १३ ॥

आणि पुढे सातव्या प्रकरणात (जुनी प्रत) म्हटले आहे—

"आत्मा ऐसे नाव । न साहे आत्मयाची बरव ।"

* * *

"आत्मयाच्या ठायी । आत्मपणा ठाऊ नाही ।"

* * *

या अशा शब्दांनी निर्देशिली जाते तीच वाच्य-वाचक-भाव-शून्य अशी 'अवस्थातीत अवस्था' वा दिक्कालातीत अवस्था. या अवस्थाशून्य, द्वंद्वशून्य, विचारशून्य, पण सर्वविधानात्मक निखळ नाहीपणात जे स्वयंभूपणे संचरले जाते, ते सन्मात्र, चिन्मात्र, सुखमात्र !

हे जे सच्चिदानंदमात्र ते सत्-असत्, चित्-अचित्, सुख-दु:ख, भाव-अभाव यांच्या पारचे, यांनी कधीही स्पर्शित न होणारे 'अक्षर-अनाख्येय-आनंद-अज-एकल' असे 'एकचएक' असते. याला 'आपलेनि सुखपणे' 'सुखावणे' माहीत नसते. आणि हे 'सुखावणे नाही' हेही माहीत नसते.

* * *

ओव्या—

आरिसा न पाहता मुख । स्वये सन्मुख ना विमुख ।
तेवी नसोनि सुखासुख । सुखचि जे ॥३८॥
सर्व सिद्धांताचिया उजरिया । सांडूनि निदसुरिया ।
आपुलिया हाता चोरिया । आपणचि जो ॥३९॥
न लाविता ऊस । तो जैसेनि असे रस ।
तेथीचा मिष्टांश । तोचि जाणे ॥४०॥
का न सांजिता वीणा । तो नाद जो अबोलणा ।
तया तेणेचि जाणा । होआवे लागे ॥४१॥
नाना पुष्पाचिया उदरा । न येता पुष्पसारा ।
आपणचि भवरा । होआवे पडे ॥४२॥
नाना न रांधिता रससोये । ते गोडी कैसे पा आहे ।
हे पाहणे ते नोहे । आणिका जोगे ॥४३॥
तैसे सुखपणा येवो । लाजे आपुले सुख पावो ।
ते आणिका चाखो सुवो । येईल काई ॥४४॥

* * *

अर्थ—

आरशात स्वत:चे प्रतिबिंब पाहत नसताना मुख हे जसे आरशाच्या सन्मुखही नसते व विन्मुखही नसते, तद्वत सुख व असुख असे दोन्ही ज्याला नसतात, असे ते केवळ सुखच असते. ॥३८॥

सर्व सिद्धांतांनी जे प्रकाशिले जाते, असे वाटते, ते अर्धवट निद्रामग्न अवस्थेत जे भासते तसे स्वप्नवत् असते; ते सर्व सोडून जो असतो, तो आपल्या हातांनाही चोरून असा असतो. ॥३९॥

ऊस पेरला नसताना उसातील रस जसा कुठे असेल तसा असतो; त्या स्थितीत त्या रसाची गोडी तो रसच जाणतो. ॥४०॥

वीणेच्या तारा छेडल्या गेल्या नसताना तिच्यातून उद्भवू शकणारा नाद हा अबोल होऊन बसतो. तो अबोलपणा नाद जाणून घ्यावयाचा असल्यास त्या नादाला स्वत:च जाणणारे व्हावे लागते. ॥४१॥

फुलाच्या उदरातील पराग, मकरंद वा सुगंध उत्पन्न होण्यापूर्वी त्या परागाचे, मकरंदाचे वा सुगंधाचे सेवन व्हावयाचे असल्यास, त्या फुलालाच भ्रमर व्हावे लागते. ॥४२॥

पक्वान्न शिजून तयार होण्यापूर्वी त्यात जी गोडी असते, तिचा आस्वाद त्या गोडीवाचून इतरांना कळण्याजोगा नसतो. ॥४३॥

तद्वत ते जे सुखमात्र आहे, ते आपल्या सुखपणाने सुखावण्याच्या दशेला येण्यास लाजत असते. अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे ते सुखमात्र अन्यांच्या साह्याने, सुखमात्राहून जो अन्य त्याला आस्वादिता येईल, हे कसे संभवणार ? ॥४४॥

* * *

रसरहस्य—

ज्ञानदेव आता, ' आपुलेनि सुखपणे । जया नाही सुखावणे । आणि नाही हेहि जेणे । नेणिजे सुखे ॥ ' या ओवीतील आशयाचे रसग्रहण आपल्याला करता यावे या हेतूने आपल्या परिचयाचे असे अनेकविध व समर्पक दृष्टांत आपल्याला देत आहेत. हे दृष्टांत शाखाचंद्रन्यायाने आपण घेतले आणि शब्दार्थांच्या वाच्यवाचकभावातून बाहेर पडून, ते जणू चंद्रकोरीकडे बोट करून ती चंद्रकोर दाखविणाऱ्या शाखा आहेत हे ध्यानात घेऊन, त्या बोटाच्या दिशेने पाहण्याचा प्रयत्न केल्यास, आपल्याला विलक्षण लावण्याने लसलसणाऱ्या त्या सुकुमार चंद्रकोरीचे दर्शन घडणे संभवनीय होईल.

पण एवढ्यानेही हा कार्यभाग उरकण्यासारखा नाही, शाखाचंद्रन्यायात, शाखा, चंद्र आणि आपण, असे तिघे असावे लागतात. पण सुखमात्ररूप असणारी या ओव्यातील नाजुक चंद्रकोर पाहण्यासाठी शाखा, चंद्र व आपण हे तिन्ही आपल्यालाच व्हावे लागावे, असा विलक्षण प्रकार येथे अभिप्रेत आहे !

हे कसे शक्य होणार ?—असा प्रश्न उत्पन्न करून, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष आणि सिद्धांत, यांच्या चक्रात आपण आपल्याला गुरफटून घेतले, तर या ओव्यांचा आस्वाद मिळणे अशक्य होईल. म्हणून येथे प्रश्नोत्तरात्मक

भूमिका सोडून, केवळ पाहणे, केवळ ऐकणे, अशी भूमिका आपण स्वीकारली पाहिजे. येथवर जे सांगितले गेले ते जर आत्मसात झालेले असेल, तर ही भूमिका सहजासहजीच आपल्याला प्राप्त होईल. शिवाय, केवळ पाहण्याला वा केवळ ऐकण्याला आपणास कोणते यत्न करावे लागतात ? डोळे उघडे असतील, तर समोर जे असेल ते, कसलाही प्रयत्न न करता, सहजासहजीच दिसणार. नादलहरी कानावर आदळताच सहजासहजीच त्या ऐकल्या जाणार. यात प्रयत्नांचा प्रश्नच उद्भवत नाही. कारण हे सारे वस्तुतंत्रात्मक रीतीने सहजासहजीच घडून येत असते. प्रश्न उद्भवतात, ते मनाचे व्यापार सुरू झाले म्हणजे. 'हे जे दिसते ते काय आहे ? त्याचा मला काही उपयोग होण्यासारखा आहे का ? त्यापासून मला काही लाभ घडणार आहे का ? माझे काही कल्याण होणार आहे का ? मला काही विशेष प्राप्त होणार आहे का ?'—असे अहंकेंद्रित प्रश्न उत्पन्न करण्याची जी आपली दुर्निवार खोड आहे, ती आधीच, आत्मनिरीक्षण प्रक्रियेने, जिरलेली असेल, तर केवळ पाहणे, केवळ ऐकणे, हे सहजासहजीच घडून येईल. आणि मग नि:शब्द, निर्विचार अवस्थेत राहून पाहणे-ऐकणे-आस्वादणे सर्वविधानपणे सहजासहजी घडत असता, पाहणे आणि पाहिले जाणारे, आस्वादणे व आस्वादिले जाणारे, यांच्या आड येऊन, यांच्यात दिशांतर, कालांतर, वृत्त्यंतर निर्माण करणारे असे काहीच बाकी न उरल्यामुळे, हे दोन्ही एकरूप, एकनाद, एकरस, असेच होऊन बसतील !—

'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे'—असे होऊन बसेल ! 'ऐकणेचि आपुला नाद । ऐकतसे'; 'स्वादणेचि आपुला स्वाद । घेत असे'—असे होऊन बसेल.—सारे काही अनन्य. अन्यांना येथे स्थानच उरलेले नसेल.

* * *

'आरिसा न पाहता मुख'

ज्ञानदेव म्हणतात, 'आरशाकडे आपण पाहत नसताना, आपण आरशाच्या सन्मुखही नसतो आणि विन्मुखही नसतो. तद्वत ते जे सुख-

मात्र आहे ते सुखाच्या व असुखाच्या सन्मुखही नसते व विन्मुखही नसते. ते निखळ सुखच असते.

आरशाकडे आपण पाहताच आपल्याला काय दिसते? आपले आपणच आपल्याला दिसतो. असे जे दिसणे, त्याला आपण 'आपले प्रतिबिंब' असे नाव देतो. पण बिंब जसे असेल तसेच प्रतिबिंब दिसेल, याची आपल्याला जाणीव असते. म्हणजे बिंब हेच प्रतिबिंबाच्या रूपाने आपल्याचकडे पाहत आहे, असेच या पाहण्या–दिसण्याचे रूप असते.

आता आपण आरशाकडे पाहत नसून एका झाडाकडे पाहत आहोत, अशी कल्पना करू या. झाड दिसताच काय घडून येते? 'हे झाड आहे' अशी एक वृत्ति आपल्या अंतःकरणात उसळते. यामुळे आपल्याला समोर जे दिसते ते झाड आहे, असा बोध होतो. हा बोध कसा झाला? अर्थात् झाड ही वस्तू पूर्वज्ञात होती; या ज्ञानाचा संस्कार आपल्या अंतःकरणावर कोरला गेला होता; आणि झाड समोर दिसताच संस्कार जागृत झाला. म्हणजे काय झाले? पूर्वसंस्काररूप स्मृतीच्या चष्म्यातून आपण समोर जे होते ते पाहिले आणि, 'हे झाड आहे' असे उघड वा मनातल्या मनात म्हणालो. म्हणजे काय झाले? समोर जे या क्षणाला वर्तमान असे दिसत आहे ते पूर्वी केव्हा तरी, कांही तरी पाहल्यामुळे जे दिसले होते व ज्याला आपण झाड असे नाव अन्यांच्या सांगीवांगीवरून दिले होते, तेच आपल्याला आठवले. या आठवाला, स्मृतीला अनुसरूनच 'हे झाड, असे आपण, समोर आता, या क्षणाला दिसणारी वस्तू पाहून म्हटले. म्हणजे काय झाले? आपण आता, या क्षणाला प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वर्तमान वस्तूला पाहत नसून, पूर्वज्ञात, पूर्वपरिचित वस्तूच्या पूर्वसंस्कारित स्मृतीतच गुरफटून बसलो, असे झाले. यात समोर जे या क्षणाला वर्तमान आहे त्यावर आपण पूर्वपूर्वसंस्कारित स्मृतीचे आवरण घातले आणि या आवरणातच आपले वर्तमान पाहणे–दिसणे विलोपून गेले. यात वर्तमान पाहणेही नाही व वर्तमान दिसणेही नाही, असे झाले. पूर्वज्ञाताची स्मृती, म्हणजे भूतकालाचे आवरण, वर्तमानावर पडून भूतकालात गडप झाले; वर्तमान काहीच नाही, सर्व काही भूतकालाची भुताटकी, असा हा प्रकार झाला.

हे ध्यानात घेऊन आपण सर्व भूतकालीन स्मृति, सर्व पूर्वपूर्वसंस्कार बाजूला सारले, आणि समोर या क्षणाला काय दिसेल ते पाहू लागलो, तर काय दिसेल ?

पूर्वपूर्वसंस्कार नाही; त्यांची स्मृती नाही; स्मृती आली तरी ती बाजूला सारली गेली; त्यामुळे शब्दही नाहीसे झाले. पूर्वज्ञात असे सर्व काही नाहीसे झाले. आणि त्यामुळे निखळ वर्तमान पाहणे व निखळ वर्तमान दिसणे, अशा अवस्थेत आपण आलो, तर आता काय होईल ?

आपले वर्तमान पाहणे व समोर जे वर्तमान असेल ते दिसणे, एवढेच आता बाकी उरलेले असेल. अन्य सर्वांची व्यावृत्ति घडून आलेली असेल. अन्य असे सर्व काही अस्तित्वशून्य झालेले असेल. अशाही अवस्थेत कदाचित पाहणारा व पाहिले जाणारे असा भाव उरलेला असेल.

हा भाव लक्षात येताच, हा पाहणारा कोण ?— मी ? हे पाहणे मी निर्माण केले आहे ? हे पाहणे माझे आहे ?—अर्थात् नाही. मग हे पाहणे कोणाचे ? त्या अगाध अमर्याद अज्ञाताचे.

आणि पाहिले जाणारे ? दिसणारे ? ते तरी मी निर्माण केले आहे का ? अर्थात् नाही. ते कोणाचे ? अर्थात् त्याच अगाध, अमर्याद अज्ञाताचे.

म्हणजे काय झाले ? ते अज्ञातच अज्ञाताकडे पाहत आहे ! त्या अज्ञाताला तेच दिसत आहे. —‘ पाहणेंचि आपुली वास । पाहतसे ! ’

म्हणजे काय झाले ? पाहणारा आपलेच प्रतिबिंब पाहत आहे !

हे समग्र भूतभौतिक, ही समग्र सृष्टी, हा एक जणु सीमा नसलेला आरसाच आहे या आरशाची चौकट दिसत नसल्यामुळे तो आरसा आहे, हेही सहसा कळत नाही. म्हणून हे ‘ काही नाही ’ अशा सारखेच आहे. या काहीनाहीपणात, या काहीनाहीपणाच्या आरशात, ‘ पाहणे ’ हे आपलेच प्रतिबिंब पाहत आहे. जे ‘ पाहणे ’ तेच ‘ दिसणे ’ आहे !

आरशात आपण आपले प्रतिबिंब पाहत नसताना आपण आरशाच्या सन्मुखही नसतो व विन्मुखही नसतो. आणि तरीही आपण आहोत, हे आपल्याला कळत असते. म्हणजे आपण आपल्याला जणू एका अदृश्य

आरशात पाहत असतो. आरसा अदृश्य, असून नसल्यासारखा असल्यामुळे, आपण आरशात आपल्याकडे पाहत आहोत, असे आपल्याला वाटत नाही. म्हणून, आपण आरशाकडे पाहत नसताना, आपण आरशाच्या जसे सन्मुखही नसतो व विन्मुखही नसतो, तसेच हे आहे.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

"आरिसा न पाहता मुख । स्वयें सन्मुख ना विन्मुख ।
तैसे नसोनि सुखासुख । सुखचि जे ।।"

* * *

' सर्व सिद्धांतांचिया उजरिया '

ज्ञानदेव आता सुखमात्र ही काय वस्तू आहे, हे आपल्या ध्यानात आणून देण्यासाठी दुसरा दृष्टांत देत आहेत.

"सर्व सिद्धांतांनी जे प्रकाशिले जाते, असे वाटते, ते अर्धवट निद्रा-मग्न अवस्थेत जे भासते, तसे स्वप्नवत् असते. ते सर्व सिद्धांत बाजूला सारून, सर्व सिद्धांतविरहित असा जो असतो, तो आपल्या हातांनाही चोरून असा असतो."—हे जसे, तसेच ते ' सुखमात्र ' असते.

आरसा, बिंब व प्रतिबिंब हे सर्व बाजूला सारून, सन्मुख–विन्मुख या अवस्थाही बाजूला सारून, जे ' पाहणे–दिसणे ' असते, तसेच ते जे ' सुख–मात्र ' त्याला सुख–असुख या दोन्ही अवस्थांची वार्ता देखील नसते.

आता ज्ञानदेव आरसा-बिंब–प्रतिबिंब यांच्या ऐवजी सिद्धांत (पूर्व-निश्चित ज्ञान), सिद्धांतांनी प्रकाशिले जाणारे (ज्ञेय), व ज्ञाता म्हणजे आपण, असा दृष्टांत देतात. अनेक भिन्न भिन्न व परस्पर–विसंगत अशा वस्तू वा घटना पाहून, त्यांच्यातील परस्परसंबंधांचा आपल्याला काहीच बोध होत नाही. पण संशोधनाने एखादा सिद्धांत गवसला व त्याच्या साह्याने त्या भिन्न भिन्न व परस्पर विसंगतशा वस्तूंकडे वा घटनांकडे पाहू लागलो की, एक नवी संगती आपल्याला दिसू लागते. त्या सिद्धांतजन्य

संगतीच्या सूत्रात त्या सर्व वस्तू वा घटना गोवल्या गेल्या आहेत असे ज्ञान होते, असा प्रकाश पडतो. अशा प्रकाशाने त्या वस्तू वा घटना उजळल्या जातात

पण ज्ञानदेव म्हणतात, हा प्रकाश म्हणजे सत्याचा प्रकाश नसून अर्धवट निद्रामग्न अवस्थेत जे स्वप्नवत् असे भासते, तसेच हे भासणे असते. मानवी अहंबुद्धिनिर्मित सर्व सिद्धांतांचा प्रकाश हा स्वप्नवत् असाच असतो. म्हणून हे सर्व सिद्धांत बाजूला सारून, या सर्व सिद्धांतांच्या साचेबंद मगरमिठीतून मनाला विन्मुक्त करून जे पाहणे-दिसणे-असणे असते, ते आपल्या हातांना, सर्व अंगांगांना, सर्व उपाधींना सोडून असे असते. हेच शुद्ध पाहणे-दिसणे व 'चोख असणे'. हे जसे, तसेच ते सुखमात्र.

सिद्धांतांचा प्रभाव आपल्या मनावर इतका जबरदस्त असतो की, सिद्धांतांचे पांगुळगाडे नसले, तर आपल्याला ज्ञान-मार्गावर एक पाऊलही पुढे टाकता येणार नाही, असा आपला ठाम ग्रह होऊन बसला आहे. हा ठाम ग्रह म्हणजे शद्बबंध व ज्ञानबंध. शब्द व ज्ञान हे दोन्ही 'ज्ञानमात्र' अवस्थेला प्रतिबंधक असेच असतात; कारण शब्द म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारांचा एक प्रकार; आणि शब्दाश्रित ज्ञान व तज्जन्य सिद्धांत म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्करांचा दुसरा एक प्रकार. हे सर्व भूतपूर्व गतार्थ अनुभवांचे संस्कार असल्यामुळे ते स्मृतिरूपच असतात. या स्मृतिबद्धतेच्या चष्म्यातून चिन्मय वर्तमान जे असेल ते पाहिणे, म्हणजे गतार्थ भूतपूर्वाने जिवंत व रसरसलेले वर्तमान आवरित करणे होय. हे आवरण बाजूला सारल्याशिवाय जे सन्मात्र, चिन्मात्र व सुखमात्र, त्याची जिवंत, वर्तमान व नित्यनूतन अनुभूती कधीच येणार नाही.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, सर्व सिद्धांतांच्या साह्याने जे प्रकाशिले जाते असे वाटते, ते अर्धवट निद्रावस्थेत भासणाऱ्या स्वप्नासारखेच असते; आणि जाग आला की, स्वप्ने जशी विरून जातात, तद्वत सर्व सिद्धांतांच्या निद्रारूप मगरमिठीतून विमुक्त होताच जो प्रकाश दिसतो, त्याचा प्रभाव असा काही अद्भुत असतो की, जाग येताच सर्व स्वप्ने विरून जावी, तद्वत ही प्रकाशरूप जागृती येताच, सर्व सिद्धांत-स्वप्ने पार कुठल्याकुठे

विरून जातात. हाच खरा सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र प्रकाश. या प्रकाशामुळेच सर्व व्यक्ताव्यक्त विश्व उद्भूत व उद्भासित होते. पण व्यक्त विश्वाच्या गाभ्यात असलेले अव्यक्त जसे दिसत-भासत नाही, तद्वत हे सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र दिसत–भासत नाही. 'असतेपणेचि न दिसे। कवणीकडे'—असे ते असते. अशा या विलक्षण वस्तूला कोणताही मानव-निर्मित सिद्धांत कसा बांधू शकणार ? व बद्धतेच्या काळ्या भिंगातून त्यावर कोणता प्रकाश पडणार ?

"आपणया आपण। जाणते नव्हे जाण। ज्ञानपणेवीण। ज्ञानमात्र जे॥"—अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे, "आपुलियां हाता चोरिया। आपणचि जो॥"—असे या ओवीत म्हटले आहे.

* * *

"न लाविता ऊसु"

आता ज्ञानदेव स्थूल आरसा व सूक्ष्म मानसिक सिद्धांत, यांच्याही पलीकडे आपल्याला नेण्यासाठी एक नवा दृष्टांत देत आहेत.

उसात मधुर रस असतो, ही आपल्या अनुभवाची गोष्ट आहे हा ऊस आपण योग्य अशा जमिनीत पेरतो. ऊन, वारा, पाणी व जमिनीतील यथा-योग्य द्रव्ये, यांच्या अदृश्य रासायनिक क्रियेने तो उगवतो, फोफावतो. आणि मग तो परिपक्व झाला की, त्याचा रस आपण चाखतो.

हा ऊस आपण जमिनीत पेरला नाही, तरी त्याचा रस कोठे ना कोठे असतोच. तो असा कोठे ना कोठे असतो, म्हणूनच त्याची पेरणी वगैरे केल्यामुळे आपल्यास तो उपलब्ध होतो. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, ऊस पेरला नसताना, कुठे ना कुठे अस्तित्वात असलेला त्याचा रस चाखायचा झाला, तर त्याच्या माधुरीचा आस्वाद कोण घेऊ शकेल ? तशा त्या अदृश्य, अव्यक्त अवस्थेत, त्या रसाच्या माधुरीचा आस्वाद घेणारा कोण, हे तो रसच जाणू शकेल.

रसच आपल्या माधुरीचा आस्वाद कसा घेणार ? याचे उत्तर असे की रसाच्या माधुरीचा आस्वाद घेणारे असे जे आपण, ते तरी कोण आहोत ? ऊस पेरला नसतानाही त्याचा रस जसा कोठे ना कोठे असतोच, तसे आपण आज जसे आहोत, तसे नसतानाहि, आपल्यातील चैतन्य हे कोठे ना कोठे असतेच. चैतन्य असते म्हणूनच आपण रसाची माधुरी चाखू शकतो. चैतन्य गेले आणि प्रेतच बाकी उरले, तर त्या प्रेताला रसाची माधुरी चाखता येईल का ? न पेरलेल्या उसाचा रस जसा कोठे ना कोठे असतोच, तद्वत त्याचा आस्वाद- घेणारे चैतन्यही कोठे ना कोठे असतेच. कदाचित जेथे न पेरलेल्या उसाचा रस असेल, तेथेच ते चैतन्यही असेल. त्या चैतन्यामुळेच रसाला माधुरी येत असेल. आणि त्या माधुरीचा उघड आस्वाद घेण्यासाठीच ते चैतन्य एकीकडे मानुषी रूप व दुसरीकडे उसाचे रूप धारण करीत असेल. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात--" तेथिचा मिष्टांशु । तोचि जाणे । "

* * *

" का न सांजिता वीणा "

न पेरलेल्या उसाच्या रसाची कथा विश्वाच्या प्रागभावकालात घेऊन जाणारी असल्यामुळे ती कोणाच्या ध्यानात येणे कठीण जाईल. म्हणून ज्ञानदेव आता हीच कथा स्पष्टपणे सर्वांच्या ध्यानात यावी या हेतूने एक अधिक सोपा असा दृष्टांत देत आहेत.

वीणेच्या तारा छेडल्या नाहीत, तर त्यांच्यातून निघू शकणारा नाद 'अबोलणा' होऊन बसतो. तो मूक व स्तब्ध असतो. पण तो मूक असला, तरी मुळीच नसतो असे मात्र नाही. तो असतो पण ऐकू येत नाही. 'असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे' असा तो असतो. असा तो नसता, म्हणजे त्याला मुळीच अस्तित्व नसते, तर तारा छेडताच तो नाद त्यांच्यातून निघालाही नसता. म्हणून तो असतो, पण 'अबोलणा' असतो, असेच मानावे लागते. वीणेच्या तारा दिसतात. त्या छेडल्या जाताच

त्यातून नाद निघेल हे आपल्याला निश्चितपणे माहीत असते. म्हणून त्या स्तब्धशा तारातही नाद मुग्धपणे असतोच, याविषयी आपण निःशंक असतो.

नाद तर आहे; पण कोणाला, कधीच ऐकू येणार नसेल, तर तो आहे, असे तरी कोणाला म्हणता येईल ? ज्याला म्हणता येईल, त्याला तो मूक नादही ऐकू येत असला पाहिजे. पण मूक असताना तो कसा ऐकू येणार ? नाद मूक, तर ऐकणाराही मूक, अशी मुकेपणातच त्यांची जोडी जमली, तर त्यांच्यात कदाचित स्वसंवाद संभवू शकेल.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, " तया तेणेचि जाणा । होआवे लागे ॥ " --जाणणारा आणि जाणले जाणारे हे दोघेही एकाच मूकपणात एकत्र, एकचएक असे होऊन राहत असले, तरच हे शक्य होईल.

* * *

' नाना पुष्पाचिया उदरा '

ऐकणारा व ऐकले जाणारे यांची एकात्मता मौनात संभवते. पण मौन हीदेखील साधीसुधी, सहजासहजी अवधानात येणारी वस्तू नव्हे. त्यासाठी शब्द बोलणे बंद करूनही भागत नाही. कारण तोंडाने बोलणे बंद केले तरी मनात विचारांचे, कल्पनांचे काहूर, न उच्चारलेल्या शब्दांच्या साह्याने माजलेलेच असते. मनही निःशब्द, निर्विकार होणे, ही गोष्ट सहज-साध्य नव्हे. त्यासाठी जाणीव–नेणीव यांच्यातून उद्भवणारे मनाचे सर्व व्यापार सावधान निरीक्षणाच्या कक्षेत आणले जावे लागतात. या प्रक्रियेने समग्र मन रिते झाले, निर्विचार झाले तरच खरे मौन आकारास येते. हे असे मौनच ' अबोलणा नादु ' ऐकू शकते. येथे नाद व नाद ऐकणारा एका अज्ञात, सखोल, गूढतम मौनात एकात्म झालेले असतात.

अशा या गूढ मौनात नाद आणि नाद ऐकणारा यांची एकात्मता होऊन नादच, आपला नाद ऐकून आनंदित कसा होतो, हे स्पष्ट करण्याच्या हेतूने ज्ञानदेव आता आणखी एक दृष्टांत देत आहेत.

फुलांच्या उदरात त्यांचे सार असे पराग, मकरंद व सुगंध हे अव्यक्त-पणे असतातच. ते अव्यक्तपणे बीजरूपात असतात म्हणूनच फूल उमलल्यावर

ते भ्रमराला उपलब्ध होतात. आपल्यालाही होतात, पण त्यांचा खरा आस्वाद घेण्यासाठी आपल्याला भ्रमरच झाले पाहिजे. कारण पराग–मकरंद–सुगंध हे भ्रमराचे जीवन आहे. तर आपला तो केवळ एक शौक असतो.

पण फुले आणि भ्रमर यांच्यातील नाते इतके जिव्हाळ्याचे असते की, मूल झाले की मातेच्या स्तनांना जसे तात्काळ दुधाचे पाझर फुटतात, तद्वत् भ्रमरासाठीच जणु फुलांना पराग, मकरंद व सुगंध यांचा बहर येत असतो. समग्र जीवमात्राविषयी हा असा जिव्हाळा वाटला, तर पुष्प–भ्रमर यांच्यातील जिव्हाळ्याचा गूढ भाव ही काय वस्तू आहे याची साक्षात प्रतीती येऊ शकते.

ज्ञानदेव म्हणतात, पुष्पांच्या उदरात दडून बसलेले पराग–मकरंद–सुगंध हेच पुष्पांच्या जीवनाचे सार असते. पण न उमललेल्या फुलात पराग–मकरंद–सुगंध हे प्रत्यक्ष दिसत–भासत नाहीत. पण ' पुष्पसारा ' न आलेल्या पुष्पांचे पराग–मकरंद-सुगंध आस्वादावयाचे झाल्यास त्या पराग–मकरंद–सुगंधांनाच भ्रमर व्हावे लागेल. हे जसे आहे तसेच ' सुखमात्र ' ही काय वस्तु आहे, हे जाणावयाचे असल्यास, सुखमात्रच झाले पाहिजे.

* * *

' नाना न रांधिता रससोये '

अथवा पक्वान्न शिजवलेले नसतानाही त्याच्यात जी गोडी दडून बसलेली असते, ती तिची माधुरी कशी आहे हे जाणून घ्यावयाचे असल्यास स्वतः ती गोडी होऊनच ती माधुरी जाणली पाहिजे. गोडी आणि गोडीचा आस्वाद चाखणारा, असे दोन अस्तित्वात येण्यापूर्वी गोडी आणि गोडीचा स्वाद घेणारा, हे एकात्मच असतात. एक आणि अन्य, असे दोन झाले की भोक्ता व भोग्य असा द्वैतभाव आकारास येतो. पण हे द्वैत जेव्हा आकारासच आलेले नसते, तेव्हा काय असते ? ज्या एकमात्र वस्तूतून हे द्वैत व हा द्वैतभाव आकारास येतो, ती एकमात्र वस्तूच तेव्हा असते. ती वस्तूच

आपण होणे अथवा तेच आपले खरे वर्तमान स्वरूप हे ओळखणे, म्हणजे एक आणि अन्य हे दोन अनन्यात विलीन होणे; अशी अवस्थातीत अवस्था आली तरच न शिजविलेल्या पक्वान्नाची गोडी आपल्याला चाखता येईल.

भोक्ता–भोग्य हे द्वैत भोगाने प्राप्त होणाऱ्या आनंदात विलीनच होत असते. आवडीच्या सरोभरीमध्ये प्रियू–प्राणेश्वरी एकमात्रच असतात पण ही 'आवडी', हा 'आनंद' ही काय वस्तू आहे इकडे आपले कधी लक्षच जात नाही. आनंद म्हणजे भोक्ताही नव्हे व भोग्यही नव्हे; तर भोक्ता–भोग्य हे दोन ज्या एका अनन्य अशा विलक्षण वस्तूत विलीन होतात, त्याचे नाव आनंद.

हा आनंद म्हणजेच न पेरलेल्या उसातील मधुर रस व हा रस चाखणारा; न छेडलेल्या वीणेच्या तारातील 'अबोलणा नाद' व हा नाद ऐकणारा; न फुललेल्या फुलातील पराग–मकरंद–सुगंध व भ्रमर; आणि न शिजवलेल्या पक्वान्नाची गोडी व गोडी चाखणारा; येथे 'आणिकांना' स्थानच नाही. 'आणिक' आणि 'अधिक' हेच अनन्याचे व अनन्यरूप आनंदाचे घोर शत्रु असतात.

* * *

" तैसे सुखपणा येवो "

वर वर्णिलेले जसे आहे, तसेच ते जे 'सुखमात्र एक', तेही आहे. या सुखमात्राचे सुख आणिकांना चाखता येण्याजोगे नाही. कारण या सुखमात्राचे सुख हे सुखपणाला येण्यास लाजत असते. त्याची लाज, प्रियू-समोर येण्यास प्राणेश्वरी जशी लाजते तशी असते. ही सारी प्रीतीची किमया आहे. प्रियू आणि प्राणेश्वरी हे दिसायलाच दोन दिसतात. पण असायला एकच एक असतात. ही एकात्मता म्हणजे प्रीती. आणि प्रीती म्हणजे नित्य वर्तमान, नित्यनूतन असा आनंद. हे आनंदरूप एकपण गूढ, अव्यक्त अज्ञाताच्या कुशीतच नित्य नांदत असते. "जे अनादि एकपणे। नांदती दोघे ॥"—अशीच वस्तुस्थिती असते. त्या अनादी एकरूप अज्ञातातून ज्ञातात येण्याला ते आनंदरूप एकपण सदैव लाजत असते. कारण ज्ञाताच्या

परिसरात अज्ञाताचे भानदेखील उरत नाही. ज्ञाताच्या परिसरात अनुभविता-अनुभाव्य, भोक्ता-भोग्य, यांचेच द्वैतात्मक, एकपणाच्या भंगात्मक साम्राज्य पसरलेले असते. या द्वैताच्या ज्ञाततामय साम्राज्यात, अज्ञाताच्या कुशीत नांदणारी एकपणात्मक आनंदरूप प्रीती नष्ट होऊन जाते. म्हणूनच आनंदरूप, प्रीतिरूप असे जे ते 'सुखमात्र', ते सुखपणाला येण्यास लाजत असते. कारण 'सुखपणा' म्हणजे सुख आणि सुखाचा भोक्ता वा अनुभविता असे द्वैत उसळविणारा द्वैतभाव. या द्वैतभावालाच भाव व अभाव हे लागू पडतात. पण ज्याला भाव व अभाव हे दोन्ही मानवत नाहीत, ते कधीही स्पर्श करीत नाहीत, ते सुखमात्र सुखपणाला येऊन आपला घात कशाला करून घेईल ?

'ते' सुखपणाला कधीच येत नाही कारण 'सुखपणा' ही मानवी अहंबुद्धीची निर्मिती असते. सुख हे नित्य वर्तमान तर सुखपणा ही गतार्थ झालेल्या सुखाची संस्काररूप स्मृती. अहंबुद्धी ही पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य व स्मृतिबद्ध अशीच असते. ती गतार्थ, भ्रमात्मक, भूतात्मक, भेदात्मक व भयावह अशी असते. ही मानवी मनाची भुताटकी वर्तमान चिन्मय मानवतेला मारक ठरत असते. या अहंकेंद्रित मानवी बुद्धीपासून 'सुखमात्र' हे नित्य दूरदूरच राहते. कारण जेथे सन्मात्र-ज्ञानमात्र-सुखमात्र याचा दिक्कालावच्छिन्न असा संकोच होऊन 'अहं' येतो, तेथे मी आणि माझे हे एकीकडे; आणि मी आणि माझे नाही, ते दुसरीकडे;--असा आत्मघातकी संघर्ष येतोच. अशा या भेदात्मक, संघर्षात्मक अहंबुद्धीला सत्याचा साक्षात्कार होईल असे म्हणणे म्हणजे 'माशाला गळ गिळता येईल' असे म्हणण्यासारखेच हास्यास्पद आहे !

'अहं' म्हणजे सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र यांच्यापासून विभक्त झालेला अन्य अथवा 'आणिक'. ज्ञानदेव म्हणतात, 'जे सुखमात्र आपलेच सुख भोगण्यासाठी सुखपणाला येण्यासदेखील तयार होत नाही, ते अन्यांना, आणिकांना चाखायला मिळेल हे शक्य तरी आहे का ? सुखासाठी व सुखपणा सुखावण्यासाठी सदा आसुसलेल्या 'अहं'ला सत्याच्या वेदीवर आपले बलिदान करण्याची बुद्धी झाली, तरच ते सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र अहंशून्य अशा जीवभावात संचरेल. कारण 'अहं' गेला की, पाहणे

आणि पाहिले जाणारे, यांच्या एकात्मतेच्या आड येणारा प्रतिबंध नष्ट होतो. असे होताच, "पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।"; "ऐकणेचि आपुला नाद । ऐकतसे ।"; आणि "स्वादणेचि आपुला स्वाद । चाखितसे ।" असेच होऊन बसते. असे होणे म्हणजेच 'सुखमात्रचि एक । स्वये आथी ।।' याचा साक्षात्कार घडणे.

* * *

ओव्या—

दिसाचिया दुपारी । चांदु जैसा अंबरी ।
ते असणे चांदाचिवरी । जाणावे की ।। ४५ ।।

रूप नाही ते लावण्य । अंग नुठी ते तारुण्य ।
क्रिया न फुटे ते पुण्य । कैसे असे ।। ४६ ।।

जै मनाचा अंकुर नुपजे । तेथिलेनि मकरध्वजे ।
तोच हन माजे । तरीचि घडे ।। ४७ ।।

का वाद्यविशेषाचौ सृष्टि । जै जन्म ने घे दृष्टि ।
तै नादु ऐसी गोष्टी । नादाचि जोगी ।। ४८ ।।

नाना काष्ठांचिया विटाळा । वोसरलियाहि अनळा ।
लागणे केवळा । अंगासीचि ।। ४९ ।।

अर्थ—

दिवसा, दुपारच्या प्रखर उन्हात आकाशात कधीकधी चंद्र दिसतो. पण त्याचे ते 'असणे', सूर्याच्या प्रखर किरणांनी निष्प्रभ झालेले असते. म्हणून त्या 'चांदाचे पोर्णिमेच्या रात्रीचे असणे', चांदावर गेल्याशिवाय वा चांदच झाल्याशिवाय जाणले जाणे शक्य नाही. सूर्याच्या प्रखर तेजाने भारावलेल्या दृष्टीला चांदाचे सौम्य-शीतल चांदणे कसे अनुभविता येणार ? ।।४५।।

रूप नसताना लावण्य कुठे व कसे असते ? यौवनकालात फुलून उठणारे अंगांग उठले नसताना, तारुण्य कुठे व कसे असते ? सत्कर्मांची

क्रिया घडलेली नसताना, त्यामुळेच साकारणारे पुण्य कुठे व कसे असते ? ॥४६॥

मनाचा अंकुर उपललेला नसताना मनाच्याच ठायी असलेला मदन ठायीच्याठायीच, मनाच्या त्या अनंकुरित अवस्थेतच मस्त झाला तरच त्याचे अस्तित्व जाणवू शकेल. ॥४७॥

अथवा, वाद्यविशेषाची सृष्टी जन्माला आलेली नसताना व दृश्य वा श्राव्य रूपात जाणिवेचा विषय झालेली नसताना, ते वाद्यविशेष नादमय आहेत, अशा गोष्टी त्या मूकावस्थेतील नादानेच करण्याजोग्या असतात. ॥ ४८ ॥

अथवा लाकडांच्या स्पर्शानें विटाळलेला अग्नी, तो विटाळ ओसरल्यावर, आपल्या शुद्ध अंगच्याच स्वरूपात, पूर्ण अग्निरूप होऊन राहतो; तसे स्वरूपाकार होता आले, तरच तो जाणला जातो ॥४९॥

* * *

रसरहस्य

ते सुखमात्र सुखपणाला येण्यास लाजत असते म्हणून आणिकांना ते चाखता येणे अशक्य असते, असे जे ४४व्या ओवीत सांगितले, ते कसे ? हे आता आगळचाच दृष्टांतांच्या साह्याने ज्ञानदेव आपल्याला सांगत आहेत.

भर मध्यान्ही सूर्य आपल्या प्रखर किरणांनी तळपत असावा आणि त्याच वेळी आकाशात चंद्रही असावा. अशा वेळी त्या चंद्राचे असणे, सूर्याच्या प्रखर तेजाने निष्प्रभ झाले असल्यामुळे ते चंद्रप्रकाशाच्या रूपात असून दिसत नाही. " असतेपणीच न दिसे । कवणीकडे "—असे त्या चंद्राचे त्या वेळचे असणे असते. चांदाचे ते असणे चांदावरच जाणले जाऊ शकते. चांदाशिवाय अन्यांना, आणिकांना त्याच्या अस्तित्वाची जाणीव कशी होणार ?—सुखमात्राचे असणेही असेच असते. " असतेपणेंचि न दिसे । कवणीकडे ॥ "—असेच ते असते. स्वतः सुखमात्र झाल्याशिवाय याचा आस्वाद मिळणे अशक्य.

हे कसे ? तर रूप नसताना, त्या रूपामुळे प्रतीतीला येणारे लावण्य कुठेतरी असतेच असे नसते. तर रूपात अवतरून ते दिसलेच नसते. त्या लावण्याचे जसे 'असतेपणेची न दिसणे', तसेच या सुखमात्राचेही असणें, असूनही न दिसणारे असे असते.

अथवा यौवनकाली अंगांग फुलून उठावदार दिसू लागले की, तारुण्य आले असे आपण म्हणतो. पण हे तारुण्य कुठून आले ? कसे आले ? ते मानवी देहातील अंगांगात आरंभापासूनच संचरलेले असते. यौवनाच्या पूर्वी ते दिसून येत नाही एवढेच. पण दिसून येत नाही म्हणून ते अंगात नसतेच असे म्हणता येईल का ? आरंभापासून अंगात जे मुळीच नसेल; ते पुढे केव्हांही दिसून येणें अशक्यच. पुढे विकसित होणारा समग्र वृक्ष जसा बीजात 'असतेपणेची न दिसणारा' असा असतो, तसेच तारुण्यही मानवाच्या अंगी जन्मापासूनच 'असते-पणेंचि न दिसणारे' असे असते. ते सुखमात्रही 'असतेपणेचि न दिसे। कवणीकडे ॥'—असेच असते.

ज्या क्रियाकर्मामुळे पुण्य आकारास येते, असे म्हणतात, ते क्रिया-कर्म घडलेले नसताना ते पुण्य कुठे असते ? कुठेच नसेल, तर धर्म-विहित क्रियाकर्मांनीही ते आकारास येणारच नाही. असतातून सताची उत्पत्ती कशी संभवणार ? जे आरंभापासूनच असते, पण अव्यक्त दशेत असते, तेच व्यक्त दशेला येणें संभवनीय असते. ते सुखमात्रही अव्यक्तच असते. आणि शिवाय त्यातूनच सर्व व्यक्त सृष्टी आकारास येत असली, तरी या व्यक्त सृष्टीतही ते असून नसल्यागत असेच राहते. लावण्य रूपात येईल; तारुण्य अंगात मुसमुसलेले दिसेल. सत्कर्मांच्या प्रभावामुळे पुण्याचे तेज तळपेल. पण हे सर्व आणि समग्र व्यक्त सृष्टी अव्यक्तातून उद्भूत होत असली, तरी तेवढ्यामुळे अव्यक्त दिसू लागले, असे होत नाही. व्यक्त कार्यावरून अव्यक्त कारणाचे अनुमानच होऊ शकते. पण साक्षात दर्शन घडू शकत नाही. तद्वत् ते जे सुखमात्र आहे, ते कोणत्याही व्यक्त दशेला आलेल्या वस्तूत दिसून येत नाही. कारण आपल्याच सुखपणास येऊन सुखावण्याची त्याला सदैव 'लाज' वाटत असते. ही 'लाज'च सर्व व्यक्ताव्यक्त सृष्टीत गुप्तपणे लसलसत असते. पण हे

लसलसणे म्हणजे रूपात स्थूलपणे दिसून येणारे लावण्य नव्हे; यौवनात मुसमुसून येणारे स्थूल तारुण्य नव्हे; अथवा कर्मकलापांच्या परिणामात तळपणारे पुण्यही नव्हे. या सर्वात ते सुखमात्र लसलसत असते, म्हणूनच लावण्य, तारुण्य व पुण्य यांना सुखमयतेचा स्पर्श प्राप्त झालेला असतो. आणि सुखमयतेचा आंतरिक स्पर्श या रीतीनेच ते सर्व जाणवत असते. पण हे लसलसणे लाजेसारखेच नित्य दृष्टीआड असते. 'असतेपणेंचि न दिसे । कवणीकडे ।'—असेच त्याचे अखंड असणे असते. भर मध्यान्ही प्रखरतेने व्यक्त झालेल्या सूर्यतेजाने चांदाचे चांदणेरूप असणे जसे आवरित होते, तद्वत समग्र व्यक्त सृष्टीने ते 'सुखमात्र' सदा आवरित असेच राहते. आणि म्हणून असून कोठेही न दिसणे हाच त्याचा स्वभाव असतो. आपले स्वत:चे स्वरूपही वस्तुत: असेच आहे, याची जेव्हा आपल्याला साक्ष पटेल, तेव्हांच 'सुखमात्र' ही काय वस्तु आहे, याचे साक्षात दर्शन घडेल. आणि मग हे दर्शनच 'सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र होऊन जाईल.

* * *

जैं मनाचा अंकुर नुपजे

वर दिलेल्या दृष्टांताच्या साह्याने ते सुखमात्र स्वत:च्या अंतरंगातच शोधले पाहिजे. आणि त्याचे साक्षात दर्शन घेतले पाहिजे. पण जे 'असते-पणेंचि न दिसे । कवणीकडे'—असे आहे त्याचे दर्शन तरी कसे शक्य असणार ? दर्शन शक्य आहे, कारण 'दर्शन' म्हणजे केवळ, चर्मचक्षूंनी 'दिसणे' नव्हे. सिद्धांतांच्या साह्याने जेव्हा विसंगतशा भासणाऱ्या घटना-समुच्चयात अदृश्यपणे असलेली संगती प्रकाशित होते, असे आपण मानतो, तेव्हा आपण या असूनही न दिसणाऱ्या संगतीचे 'दर्शनच' घेत असतो. तद्वत सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र याचेही दर्शन संभवनीय आहे—ते असते-पणेचि न दिसणारे, असे असले, तरी.

पण हे 'दर्शन' केव्हा संभवनीय होईल ? तेव्हाच की, जेव्हा या दर्शनाच्या आड येणारे सर्व प्रतिबंध विरून जातील सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र याचे दर्शन आपल्यासारख्या संसारी माणसाला का घडत नाही ?

याचे कारण उघड आहे. आपण ज्या चित्तनदीच्या प्रवाहात ओंडक्या-प्रमाणे वाहवत जात राहतो, त्या चित्तनदीच्या स्वरूपाकडे लक्ष देणे आवश्यक आहे, हे आपल्या कधी ध्यानीमनीही येत नाही. आले तरी ते फार काळ टिकून राहत नाही. संसारी जीवनदृष्टीची ही वस्तुस्थिती आहे, हे आधी ध्यानी आले पाहिजे. हे ध्यानी आले, हे 'ध्यान' क्षणाक्षणाला कायम राहू शकले, मनात पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आवेगामुळे अनिच्छेने येणाऱ्या वृत्ति-प्रवृत्तींच्याकडे, त्या जसजशा येतील तसतसे त्यांचे निरीक्षण करीत राहिले तरच, 'संसार प्राग्भारा चित्तनदी' ही काय वस्तू आहे, याचे साक्षात् दर्शन संभवेल. हे दर्शन घडताच, हळूहळू 'संसारप्राग्भारा-अविवेकविषयनिम्ना-पापवहा (दुःखमया)' अशा या चित्तनदीचा आवेग ओसरू लागेल. आणि तल्लख सावधानतेने आत्मनिरीक्षण अखंड चालू राहिले, तर अचानकपणे एक क्षण असा येईल की, त्या क्षणार्धातच ती समग्र चित्तनदी काहीनाहीपणात विलोपून गेल्याची प्रतीती येईल !

या अशा काहीनाहीपणात क्षणाक्षणाला राहता येणे, अत्यंत दुष्कर असते. कारण विलोपून गेलेल्या संसारप्राग्भारा-चित्तनदीची स्मृती वारंवार तरंगित होत राहते. पण या तरंगांचा आवेग आत्मनिरीक्षणाच्या तल्लख व तीव्र अशा सावधानात्मक गूढ शक्तीच्या नव्या आवेगामुळे प्रतिबद्ध होऊन सौम्य झालेला असतो. याचा फायदा घेऊन आत्मनिरीक्षणाच्या गूढ, प्रकाशशील शक्तीचा आवेग अधिक सूक्ष्मतर अशा सर्वावधानतेने वृद्धिंगत होत राहिला, तर एक चित्तवृत्ति-तरंग उसळून येताच आणि त्याचे निरीक्षण नेटाने होत असताच, तो आपले रूप दाखवून विरून जाईल. आणि दुसरा तरंग कसा येतो इकडे अतिसावधानतेने लक्ष देत राहिले असता, असे वारंवर घडून येत राहील की, तो दुसरा तरंग कितीतरी वेळ वर उसळून येणारच नाही. उसळून विरून गेलेला पहिला तरंग आणि दुसरा उसळून वर न आलेला तरंग, यांच्यांतील काहीनाहीपणाच्या मध्यंतरात अखंड अवस्थित होता येणे, यालाच ज्ञानदेवांनी 'योगभूमिका' असे नाव दिलेले आहे, या योगभूमिकेवर आरूढ होणे म्हणजेच 'निकराचा आत्मभाव अंगी बाणून सत्यदर्शी योगी होणे' हाच 'यथार्थ योग'! हाच योगरूप अंगी; अन्य सर्व याची अंगांगे.

अशा योगभूमिकेवर आरूढ होता आले तरच " जै मनाचा अंकुर नुपजे । तेथिलेनि मकरध्वजे । तोचि हन माजे । तरीच घडे ॥ " या ओवीतील आशयाचे दर्शन घडेल.

' मनाचा अंकुर ' म्हणजे बाहेरच्या, स्वतःहून अन्य व भिन्न रूपात भासणाऱ्या दृश्यामुळे मनात उठलेला वृत्तितरंग; अथवा आतील पूर्वपूर्व संस्कारांपैकी जो संस्कार उद्‌बोधक कारण मिळाल्यामुळे उद्दीपित झालेला असेल, त्याने प्रेरित केलेला वृत्तितरंग. बाह्य दृश्यामुळे प्रेरित झालेला वृत्ति-तरंग. या तरंगांमुळे अंतःकरणात जो प्रतिक्रिया होते ती पूर्वपूर्व-संस्कार-समुच्चयातून जो स्मृतिरूप तरंग उठविते तो तरंग; अथवा स्वप्नात वा स्वप्नसदृश जागृतीत मनाच्या अज्ञात भागातून, नेणिवेतून वा अबोध मनातून उठणारा वृत्तितरंग हेच मनाचे अंकुर —मनाचे हे अंकुर आत्म-निरीक्षण-प्रक्रियेमुळे उपजणे बंद झाले असता, जी निस्तरंग, निर्विचार अवस्था उरते, तिच्यातच मदनाची मस्ती संचरली, तरच ते सुखमात्र म्हणजे काय याचा साक्षात्कार घडेल !

निर्विचार, निस्तरंग, कालपरिमाणशून्य अ-मन अवस्थेत अहंभावाचे विसर्जन घडून येत असल्यामुळे जीवात असलेल्या चितिशक्तीला आवश्यक वा प्रतिबंधक असे काहीच उरत नाही. अशा अवस्थातीत अवस्थेत, वसंताच्या गूढ आंतरिक स्पर्शामुळे सारी वनराजी जशी एकाएकी प्रफुल्लित होते, तद्वत् ' तेथिलेनि मकरध्वजे ' एक अद्‌भुत चिरयौवन जीवात संचरते. प्रमाणाची परी सरून नाहीपणात सहजतेने राहत असताना, ' तैं प्रमेयचि आविष्करे ' असे ज्ञानदेवांनी दुसऱ्या प्रकरणातील (जुनी प्रत) २९ व्या ओवीत जे सांगितले, तसाच हा प्रकार आहे. याच अर्थाच्या अनेक ओव्या दुसऱ्या प्रकरणात आलेल्या आहेत.

" जयाचेनि कृपातुषारे । परतले अविद्येचे मोहिरे ।
परिणमे अपारे । बोधामृते ॥ "

" जयाचा दिठिवा वसंतु । जव न रिघे निगम वनाआतु ।
तव आपुलीये फळी हातु । न घेपती ही ॥ "

अथवा पहिल्याच प्रकरणात—

" **जो प्रियूचि प्राणेश्वरी । उलथे आवडीचिये सरोभरी ।**
चारुस्थळी एकाहारी । एकांगाची ॥ "

—या ओवीत वर्णिल्याप्रमाणेच,

" **तेथिलेनि मकरध्वजे । तोचि हन माजे ।** "

हा प्रकार आहे.

संसारी जीवनात यौवनकाली स्त्री-पुरुषात उसळणारा मदन वा मकरध्वज हा 'संसारप्राग्भारा-अविवेकविषयनिम्ना-पापवहा,-चित्तनदी' तून उसळलेला मदन असतो. याला 'मनसिज' असेही एक नाव आहे. हा 'मनसिज' मदन आणि मनाचा अंकुर उपजणे बंद झाल्यानंतर स्वयंभूपणे उसळून माजणारा 'मकरध्वज', यांच्यात कसलेही साम्य नाही. तरीपण या 'मनसिज' अशा मदनातही त्या 'सुखमात्रा'चा 'असतेपणेचि न जाणवणारा' आंतरिक स्पर्श असतो. पण त्याकडे पूर्वपूर्वसंस्कारांनी बद्ध व आवरित झालेल्या अहंभावात्मक चित्ताचे लक्षच जात नाही. म्हणून त्या मदनाने उत्स्फूर्त केलेल्या तथाकथित प्रेमाची पूर्ती झाल्यासारखे वाटताच सुखाचा अनुभव येतो; पण हा सुखानुभव तात्काळ स्मृतिरूप होतो व त्यामुळे तो अपूर्ण व सदा अतृप्तच राहतो. या अतृप्तीकडे लक्ष गेले, 'हे असे का ?' या प्रश्नाच्या मुळाकडे जाण्याची उत्कट इच्छा झाली, तर आत्मनिरीक्षणाच्या दिशेने जीवाचा लक्षसंधानात्मक प्रवास सुरू होतो आणि मग हा प्रवास जेव्हा प्रमाणांच्या सीमा उल्लंघून जातो, शब्दांच्या, शब्दबंधांच्या व ज्ञानबंधांच्याही पार जातो; एवढेच नव्हे, तर 'तत्वज्ञानाचा दिवा'ही मालवून टाकतो; आणि निखळ नाहीपणात विराम पावतो; तेव्हा एकाएकी अकस्मात, 'तेथिलेनि मकरध्वजे । तोचि हन माजे ।'—असा चमत्कार घडून येतो ! हे असे घडून आले, तरच—

" **आपुलेनि सुखपणे । जया नाही सुखावणे ।**
आणि नाही हेही जेणे । नेणिजे सुखे । "

—या अवस्थातीत अवस्थेची साक्ष पटते.

* * *

' का वाद्यविशेषाची सृष्टि '

मनाचे अंकुर जोवर उपजत राहतात, विकास पावत राहतात व सरतेशेवटी दु:खाच्या खडकावर छिन्नभिन्न होतात; आणि याच प्रकाराची वेगवेगळ्या अंकुरांमुळे व त्यांच्या विकृत विकासामुळे वारंवार पुनरावृत्ती जोवर होत राहते, तोवर जीवपणाच्या भव्याच्या भोवऱ्यातच मानवी जीव भ्रमण करीत राहतो. हेच मानवाचे सर्वसामान्य जीवन.

पण ' जैं मनाचा अंकुर नुपजे '— अशा अवस्थेचा अनुभव मधून मधून येऊ लागतो, त्यावेळी, ' तेथिलेनि मकरध्वजे । तोचि हन माजे ।। ' —अशा प्रकारचे काही ' विशेष ' अनुभव येऊ लागतात. आसपास कोठेही फुले नसतांना फुलांचा सुगंध येणे, अननुभूत असा सुगंध येणे; वीणादि वाद्ये कुठेही आसपास नसताना कर्णमधुर, अननुभूत असे नाद ऐकू येणे; अशा प्रकारचे ' विशेष ' अनुभव ज्या गूढ नवलाईच्या सृष्टीत येतात, तिलाच 'वाद्यविशेषाची सृष्टि ' असे नाव या ४८ व्या ओवीत दिले असावे, असे दिसते. कारण यापूर्वी आलेल्या ४१ व्या ओवीत —

" का न सांजिता वीणा । तो नाद जो अबोलणा ।
तया तेणेंचि जाणा । होआवे लागे ।। "

—असे म्हटले आहे. वीणा छेडली गेली नसतानाही तिच्या तारात नाद अव्यक्तपणें, मूकावस्थेत असतोच. पण येथे तार छेडल्यामुळे होणारा नाद विवक्षित आहे; व तार न छेडता तारेत मूकावस्थेत राहणारा नाद कळण्यासाठी त्या नादाशीच तादात्म्य व्हावे लागते, असे सांगितले आहे.

पण या ४८ व्या ओवीत 'वाद्यविशेषाची सृष्टि ' असे शब्द आले आहेत. ही वाद्ये ' सामान्य ' नसून ' विशेष ' आहेत व त्यांची ' नादसृष्टिही ' विशेष ' आहे, असे मानल्याशिवाय ४१ व ४८ या दोन ओव्यातून दोन भिन्न भिन्न अर्थ ज्ञानदेवांना सूचित करावयाचे आहेत असे मानता येणार नाही. आणि या दोन ओव्यांनी दोन भिन्न भिन्न अर्थध्वनित करावयाचे नसताना या दोन ओव्या आल्या असे मानले, तर पुनरावृत्तीचा दोष येतो. पण हे ज्ञानदेवांच्या बाबतीत शक्य दिसत नाही. शिवाय ही ४८वी ओवी, " जैं मनाचा अंकुर नुपजे "—या

ओवीनंतर आली आहे, हा क्रमही दृष्टीआड करता येत नाही. म्हणून येथे ‘ वाद्यविशेषाची सृष्टी ’ या शब्दांनी ‘ विशेष ’ असेच काही ज्ञानदेवांना ध्वनित करावयाचे आहे हे उघड आहे.

आता वाद्यांतही ‘ विशेष वाद्ये ’ असतात. पण ही व्यावहारिक विशेषत: तत्त्वत: सामान्य अशीच असते. त्या विशेष वाद्यातही ‘ वाद्यत्व ’ हा सामान्य धर्म असतोच. आणि या विशेष वाद्यांच्या नादातही ‘ नादत्व ’ हा सामान्य धर्म असतोच. म्हणून ही ‘ वाद्यविशेषाची सृष्टि ’ होऊ शकत नाही. ही सृष्टि काही ‘ और ’ अशीच मानली, तरच या शब्दांना ‘ विशेष ’ अर्थ प्राप्त होतो. आसपास वाद्य नसताना ‘ नाद ’ ऐकू येणे, कोणत्या तरी विशेष वाद्याचा तो नाद असला पाहिजे असे वाटणे, हा प्रकार इतका ‘ विशेष ’ आहे की, त्यात सामान्य धर्माचा लवलेशही संभवू शकत नाही. कारण, ही अनुभूति लौकिक नसून, अलौकिक अशीच असते. त्यांतील वाद्यही लौकिक सृष्टीतील नसते व त्याचा नादही लौकिक सृष्टीतील नसतो. असो.

ज्ञानदेव या ओवीत ध्वनित करतात— ही वाद्यविशेषाची सृष्टीही जेव्हा विरून जाते, आणि ती पुन्हा जन्माला येईनाशी होते, तेव्हा तिच्यातील नादाविषयी काही बोलणे हे त्या नादालाच शक्य आहे, इतरांना ‘ आणिकांना ’ नाही.

अनाहत नादांचे वर्णन योगशास्त्रावरील अनेक ग्रंथात व संतसत्पुरुष, योगी, यांच्या स्वानुभवांच्या वर्णनात अनेक ठिकाणी आढळते. ज्ञानदेव या ओवीत म्हणतात की, ते जे ‘ सुखमात्र ’ आहे, ते या नादाच्याही पारचे आहे. या नादाचा अनुभव सांगितला जातो, यावरून, अनुभवाचा विषय होणारा हा नाद ‘ सुखमात्रा ’च्या आसपासही फिरकू शकत नाही, हेच सिद्ध होते. नादाचा अनुभविता कायम असणे, अशी भूमिका पार नष्ट होऊन, नादच ज्याला होता येईल, तोच ते ‘ सुखमात्र ’ ही काय वस्तु आहे हे जाणू शकेल. पण हे जाणणेही ‘ ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ’, असेच असेल.

* * *

' नाना काष्ठाचिया विटाळा '

अग्नी आणि लाकडे या दोन भिन्नभिन्न वस्तु आहेत. लाकडावर लाकूड घासून अग्नी उत्पन्न करता येतो. आणि म्हणून आपण म्हणतो की, लाकडात सुप्त-गुप्तपणे अग्नी असलाच पाहिजे. जणु गोठलेला अग्नी म्हणजेच लाकूड. पण वस्तुस्थिती अशी नाही. लाकडांच्या घर्षणाने उत्पन्न होणारा अग्नी ही एक स्वतंत्र वस्तू आहे. गारगोटयांच्याही घर्षणाने अग्नी उत्पन्न होतो. पण तो गारगोटयांना जाळीत नाही. पण लाकडांच्या घर्षणातून उत्पन्न होणारा अग्नी लाकडांना जाळून टाकतो. याचा अर्थ एवढाच की, लाकूड हे अग्नीचे भक्ष्य आहे. पृथ्वी व आप ही दोन महाभूतेही अग्नीची भक्ष्येच आहेत. गारगोटयांनाही जाळून टाकण्याइतका प्रखर अग्नी अन्य रीतीने उत्पन्न करता येतो.

ज्ञानदेव म्हणतात, लाकडाच्या स्पर्शाने अग्नी जणु विटाळल्यासारखा होतो. आणि लाकूड जळून खाक झाल्यावर जो अग्नी उरतो तोच शुद्ध अग्नी. असा अग्नी ' असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे ।'—असाच असतो. जो दिसतो तो विटाळलेला अग्नी. शुद्ध अग्नी कधीच दिसत नाही. आपल्या देहातही उष्णतारूपाने अग्नी असतो. पण तो दिसत नाही. ताप आला की, अंग भाजत असल्याचा अनुभव येतो. पण हा अंग भाजणारा अग्नी दिसत नाही. कारण तो अंगचाच अथवा ' अंगासीचि ' असाच असतो. पण हा अग्नी अंगचाच असला तरी हा अग्नी व आपण एकच आहोत, असे आपल्याला कधीच वाटत नाही. उलट ' हा अग्नी तापाच्या रूपाने मला जाळीत आहे ' अशीच आपली भाषा असते.

ज्ञानदेव म्हणतात, ही भाषा जोवर आहे, तोवर शुद्ध अग्नी ही काय वस्तू आहे, याची प्रतीती येऊच शकत नाही. त्यासाठी अग्निरूपच झाले पाहिजे. ' जैसे विषपणे विष । विषा नाही ', तद्वत् ' अग्निपणे आग । अग्नीसि नाही । '—अशीच वस्तुस्थिती आहे.

ते ' सुखमात्र ' ही वस्तूच अशी आहे की, स्वत:च्या अंतरंगातच तिची साक्षात् प्रतीती येऊन ती प्रतीतीही प्रतीतिमात्रतेत विलीन झाली, तरच नित्य वर्तमान व नित्य नूतन अशा ' अनुभविणे ' रूपाने तिची

क्षणाक्षणाला प्रतीती येत राहील. पण ही प्रतीतीही, 'पाणियावरी मकरी। रेखिली पा।' अशाच स्वरूपाची, असून नसल्यागत व नसून असल्यागत, अशीच असेल.

* * *

ओव्या—

दर्पणाचेनि नियमे- । वीणचि मुखप्रेमे ।
आणिती तेचि वर्मे । वर्मती येणे ।। ५० ।।

न पेरिता पीक जोडे । ते मुडाचि आहे रोकडे ।
ऐसिया सोई उघडे । बोलणे हे ।। ५१ ।।

एवं विशेष सामान्य । दोहो नातळे चैतन्य ।
ते भोगिजे अनन्य । तेणेसि सदा ।। ५२ ।।

आता यावरी जे बोलणे । ते येणेचि बोले शहाणे ।
जे मौनाचेहि निपटणे । पिऊनी गेले ।। ५३ ।।

एवं प्रमाणे अप्रमाण । दृष्टांती वाइली आण ।
प्रमेय केले अप्रमाण । दिसावयाची ।। ५४ ।।

* * *

अर्थ—

आपल्या मुखाचे प्रेमाने अवलोकन करण्याची इच्छा झाल्यास त्यासाठी आरशाची गरज भासते. पण अशी इच्छा झाली असता आरशाच्या साह्यावाचूनच ज्यांना आपल्या मुखाचे दर्शन घेता येईल, त्यांनाच 'सुखमात्र' ही काय वस्तू आहे याचे वर्म जाणता येईल. ।।५०।।

धान्य न पेरताच ज्यांना पीक प्राप्त होते, ते पीक जणू कोठारात आधीच साठवल्यागत असते. अशा प्रकारच्या या उघड बोलण्याचा गूढार्थ ज्यांना आकळेल, त्यांनाच ते वर्म कळेल. ।। ५१ ।।

याप्रमाणे, सामान्य आणि विशेष, या नावांचे जे पदार्थ शास्त्रात सांगितले आहेत, त्यांच्या आवाक्यात येणारी चैतन्य ही वस्तु नव्हे. 'अनन्य' अशी अवस्था ज्यांना लाभते, त्यांनाच त्या चैतन्याची सुखमात्रता सदैव भोगता येते. ।। ५२ ।।

आता यावरही याबद्दल आणखी काही बोलणे म्हणजे मौनातही, ते बोलल्यानंतर काही शेष उरते, तेही पार पिऊन टाकले गेले आहे, या शब्दात ते सांगणे, हेच शहाणपणाचे ठरेल. ॥ ५३ ॥

याप्रमाणे, प्रत्यक्षादी सहा प्रमाणे ज्या गूढ प्रमेयाची सिद्धी करण्याच्या बाबतीत अप्रमाण ठरतात, आणि जे दाखविण्यासाठी दृष्टांतही शपथ घेऊन आपले हात टेकतात, असे सुखमात्ररूप गूढ प्रमेय हे प्रमाण-प्रामाण्यातीत असे आहे. ॥ ५४ ॥

* * *

रसरहस्य

बोलणे, सांगणे, प्रमाणांनी सिद्ध करून दाखविणे, दृष्टांतांनी दर्शन घडविणे, फार कशाला, पण मौनानेही सूचित करणे, इत्यादी कोणतेही प्रकार चैतन्याचा साक्षात्कार करून देण्यास सर्वस्वी असमर्थ ठरतात, हेच या पाच ओव्यात ज्ञानदेवांनी सांगितले आहे.

मग ज्ञानदेवांनी हा ग्रंथ तरी कशाला लिहिला, असा प्रश्न व्यावहारिक बुद्धीचे लोक विचारतील. याचे उत्तर हेच की जे चैतन्य तुमच्या-आमच्यात निर्विवादपणे विद्यमान आहे, त्या चैतन्याच्या सिद्धीसाठी कोणत्या आरशाची वा कॅमेऱ्याची, कोणत्या प्रमाणांची, कोणत्या दृष्टांतांची कोणत्या सूचक मौनाची तुम्हा–आम्हाला कधी आवश्यकता भासली आहे ? तुमच्या–आमच्यात जे चैतन्य क्षणाक्षणाला सळसळत आहे, ज्याच्या अधिष्ठानावर तुमचे–आमचे पाहणे, ऐकणे, बोलणे, चालणे इत्यादी सर्व व्यवहार सहजासहजी सुखेनैव चालू आहेत, त्या चैतन्याच्या सिद्धीसाठी आपल्याच स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्व-संवेद्य जाणिवेशिवाय आणखी कशाची आवश्यकता आहे ?

ही आवश्यकता नसेल, तर हा ग्रंथ तरी कशासाठी ? असाही प्रश्न पुष्कळांच्या मनात उभा राहील. हा ग्रंथ केवळ एकाच कारणासाठी लिहिला गेला आहे. ते म्हणजे त्या चैतन्याकडे तुमचे–आमचे लक्ष वेधणे.

थोडासाही विचार जे करतील त्यांना हे तात्काळ मान्य करावे लागेल की, सर्वसामान्य मानवांचे सर्व जीवनव्यवहार जे चालतात ते, चैतन्य ही काय वस्तू आहे, या प्रश्नाकडे सदैव दुर्लक्ष करूनच चालत असतात. या दुर्लक्षरूप आत्मघातकी अविद्येतून तुम्हा–आम्हाला व सर्व मानवांना खेचून काढण्यासाठी आणि आपणच आपल्या स्वरूपाचे यथार्थ दर्शन कसे करून घ्यावे याचा बोध आपल्याला करून देण्यासाठी या अद्‌भुत ग्रंथाचा अवतार झालेला आहे. हा ग्रंथ म्हणजे चैतन्यरसाने ओतप्रोत भरलेले नित्य वर्तमान असे स्वानुभवामृत आहे. चैतन्यरूप असा जो तुमचा–आमचा व सर्व मानवांचा 'स्व' त्याच्याकडे सदैव दुर्लक्ष आणि तथाकथित सुखद अनुभवांचीच अनंत लालसा व वांझ चिकित्सा; प्रमाण–प्रामाण्यरूप पांडित्याचे अवडंबर; आत्मवंचना व परवंचना यांचे थैमान; आणि आत्मघातकी संघर्ष व सर्वनाश; यांच्याच रिंगणात बेभान व बेहोष होऊन, व स्व–स्वरूपाकडे सदैव दुर्लक्ष झाल्यामुळेच आकारास येणाऱ्या 'अहं'शी व त्याच्या वस्तुशून्य विकल्पन–प्रक्रियेशी तादात्म्य पावून जीवन जगणे, यापेक्षा तुम्ही–आम्ही जीवनात दुसरे काय करीत असतो ? या निर्बुद्ध व हतभागी जीवनप्रकारातून प्रश्नांची व पेचप्रसंगांची कधीही न संपणारी अशी दुष्ट श्रेणी निर्माण होत राहणे, यापेक्षा आजवर दुसरे काय निष्पन्न झाले आहे ?

अशा मूलभूत प्रश्नांच्या पार्श्वभूमीवरून मानवांचे, त्यांच्यातच लसलसणाऱ्या चैतन्याकडे लक्ष वेधणे आणि हे लक्षसंधान सतत कायम राहिल्यास, 'उपायवनवसंतू'ची प्राप्ती कशी होते; ही प्राप्ती होताच "क्षणोक्षणी नित्य नवी । दृश्याची चोख मदवी । दिठीकरवी वेढवी । उदार जे ।।"—त्या चैतन्याचा साक्षात्कार कसा घडतो आणि मग सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे, त्याच्या अद्‌भुत प्रीतिमय स्पर्शाने समग्र जीवनाची नित्यनूतन आनंदातच कशी आटणी होते, याची मुक्त–मुमुक्षु–बद्ध अशा सर्व मानवांना साक्ष पटविण्यासाठीच या अद्‌भुत व अभूतपूर्व ग्रंथाचा अवतार झालेला आहे.

ही साक्ष पटविण्याची ज्ञानदेवांची रीत जितकी प्रतिभाशाली, तितकीच क्रांतिकारक आहे. क्रांतिकारक यासाठी की, सत्यसाक्षात्काराच्या

पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक व परंपरात्मक अशा ज्या काही प्रक्रिया मानवी समाजात रूढ होऊन बसल्या आहेत व प्रतिष्ठाही पावल्या आहेत; त्या सर्व बाजूला सारून, वंदनरूप विलीनता वा विनम्रता, 'लघुत्वाचे मुद्दल' आणि काहीनाहीपणा यांच्या साह्याने, अविद्येच्या सहकारी अशा ज्या चाऱ्ही वाचा त्यांच्यासहित अविद्याबंध व तज्जन्य शब्दबंध, ज्ञानबंध व तत्त्वज्ञानबंध यांचे निराकरण कसे घडून येते; आणि प्रमाणांची परी ओलांडून सर्वशून्यवत्—'जग आघवे पोटी माये' अशा नाहीपणात अवस्थित होताच, ते सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र प्रमेय स्वयंभूपणेच आपला आविष्कार कसा करू लागते, याचे या ग्रंथात जितके विस्तृत, रेखीव, सहजसुंदर व अद्‌भुत निरूपण केले गेले आहे, तितके अन्यत्र कुठेच आढळून येत नाही.

हे सर्व ध्यानात घेऊन, आणि हेच एकमात्र 'ध्यान' अखंड कायम ठेवून, प्रस्तुत ओव्यांतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यात जाऊ लागताच आपल्या अंतःकरणातील वृत्ती–प्रवृत्तींचे सर्व ओघ अपार बोधामृतसागरात विलीन होत असल्याची अनुभूति, विशुद्ध जिज्ञासूंना आल्याशिवाय राहणार नाही.

* * *

'दर्पणाचेनि नियमे'

प्रतिबिंबावाचून बिंबाला आपले दर्शन होणे अशक्य, असाच नियम आपल्यासारख्या सामान्याच्या परिचयाचा आहे. यालाच 'दर्पणाचा नियम' असे नाव या ओवीत ज्ञानदेवांनी दिले आहे. मुखदर्शनाच्या म्हणजे आत्मदर्शनाच्या प्रेमाखातर आपल्या मुखाचे वा स्वतःचे, 'दर्पणाचेनि नियमेवीण' दर्शन घेण्याचे वर्म ज्याला आकळेल, त्यालाच ते 'सुखमात्र' म्हणजे काय, हे आकळेल, असे ज्ञानदेव या ओवीत म्हणत आहेत.

प्रेमात पडलेल्या माणसाला आपल्या प्राणेश्वरीचा जसा ध्यास लागतो, आणि जळी, स्थळी, काष्ठी, पाषाणी, सर्वत्र, सर्वकाळ त्याची दृष्टी तिच्याच दर्शनासाठी जशी आसुसलेली असते, तद्वत आत्मदर्शनाची ओढ लागलेल्या माणसाला क्षणोक्षणीचे आपले चालणे–बोलणे–वागणे, यांच्यात स्वयंभूपणेच संचरलेले, असतेपणीच न दिसणारे चैतन्य ही

काय वस्तू आहे हे आकळावे, याची सदैव तहान लागलेली असते. हेच त्याचे एकमात्र लक्षसंधान होऊन बसते. असे झाले म्हणजे त्या माणसाचे सर्व मनोव्यापार या एकमात्र लक्षसंधानात एकवटून जातात. मनाचे अन्य सर्व चाळे अर्थशून्य भासू लागल्यामुळे विराम पावू लागतात. आणि मग सहजपणेच अशी काही अद्भुत किमया घडून येते की, 'दर्पणाचेनि नियमेवीण' स्वमुखाचे वा स्वतःचे दर्शन त्याला घडते.

सत्यानृतमिथुनयुक्त असे जे आपले इतिहास-निर्मित दैनंदिन व्यवहार, त्यांच्यावरच हे लक्षसंधान लागल्यामुळे प्रत्येक व्यवहारातील सत्यांश कोणता आणि अनृतांश कोणता, याचा उलगडा होऊ लागतो. असा उलगडा होताच, अनृतांश, रज्जुसर्पाप्रमाणे कायमचा विलोपून जातो आणि सत्यदर्शनच बाकी उरते. जागृतावस्थेतील सर्व बारीकसारीक व्यवहारातील सत्यांश व अनृतांश अशा रीतीने विलग विलग होत गेले की, मग नेणिवेच्या महोदरातून अनेक सुप्त संस्कार स्मृतिरूपाने आपले डोके वर काढू लागतात. त्यांच्यातीलही सत्यांश-अनृतांश विलगपणे दिसू लागताच, अनृतांश विलोपून जातो व सत्यांशच बाकी उरतो. मग हीच प्रक्रिया स्वप्नातही चालू होते. असे होता होता, जागृति-स्वप्न-सुषुप्ती यांना आरपार भेदून जाणारी अतिजागृतावस्था अंगी बाणू लागते. आणि अशा रीतीने आपल्या देहेंद्रिय-मनबुद्धीच्या माध्यमातून लहरणाऱ्या सर्व व्यापारातील अनृतांश विलोपून जाताच जे उरते, तेच निखळ सत्य, तेच सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र, याची साक्ष पटते. असे होताच, पाहणारा आणि पाहिले जाणारे, यांच्यातील दिगंतर-कालांतर विलोपून जाते आणि मग 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।' या शब्दांनी जे सूचित होते, त्याचा साक्षात्कार घडतो.

"दर्पणाचेनि नियमेवीण" स्वमुखदर्शन वा आत्मदर्शन म्हणजे काय याचे वर्म जे जाणले जाते, ते हे असे.

* * *

'न पोरिताचि पीक जोडे'

'दर्पणाचेनि नियमेवीण' स्वतःचे मुखदर्शन वा आत्मदर्शन घडले, तरी त्याचा काय फायदा ?—असा प्रश्न विचारणारे, या उपयुक्ततावादी

आधुनिक जगात अनेक निघतील. अशा लोकांचेही समाधान करण्याकरता ज्ञानदेव या ओवीत जणू म्हणतात—

" अन्नमय प्राण असलेल्या मानवांनो, ऐका, लक्ष देऊन ऐका. तुम्ही धान्याचे बी पेरून त्याचे पीक काढता व त्यावर आपली जीवनयात्रा चालविता. पण ज्याला दर्पणाचेनि नियमेवीण आपले मुखदर्शन कसे घ्यावे याचे वर्म आकळलेले असते, त्याला धान्याचे बीज न पेरताच अमाप पीक कसे घ्यावे हेही आकळते. किंबहुना, अव्यक्तातून व्यक्त दशेला हे जग कसे येते याची गुरुकिल्लीच त्याला प्राप्त होते. त्यामुळे धान्यच काय, पण तो जे वांछील, ते त्याला केवळ त्या चैतन्याच्या अद्‌भुत व करुणामय कृपास्पर्शामुळे सहज उपलब्ध होऊ शकते.

" बी न पेरता अमाप पीक आल्यासारखा धान्याचा साठा कोणाजवळ दिसला, तर लोक म्हणतील कुडात, कणगीत वा पेवात पूर्वी आलेले पीक याने साठवून ठेवले असले पाहिजे. बी न पेरता अमाप पीक घेऊ शकणाऱ्याच्या जवळही असेच धान्याचे कोठार आढळले, तर आपल्याला आश्चर्याचा धक्का बसतो. पण ' न पेरिताचि ' पीक जोडले जाण्याचीही एक प्रक्रिया ज्याला आत्मसात् करता येते, त्याला बी न पेरताही अमाप पीक कोठारात साठविलेले दाखविता येते. हे पीक पेरलेले नसताना कुठे असते ? ते कुठेतरी असते. पण ते कुठेही प्रत्यक्षपणे दिसणारे असे नसते. एका बीजाच्या पोटी धान्याचे अनेक दाणे निर्माण करण्याची जशी नैसर्गिक शक्ति असते; अथवा एका आंब्याच्या कोयीत, ती पेरून तिचे वृक्षात रूपांतर होताच वर्षानुवर्षे हजारो आंबे देण्याचे सामर्थ्य जसे असते, तद्वत दर्पणाचेनि नियमेवीण स्वत:चे मुखदर्शन घेण्याचे, म्हणजेच आत्मदर्शन करून घेण्याचे वर्म ज्याला आकळलेले असते त्याला पीक न पेरताच धान्याची कोठारेच्या कोठारे भरून जातील इतके पीक जवळ असल्याची किमया करून दाखविता येते. या किमयेचे वर्म ज्याला आकळेल त्यालाच या ओवीतील शब्दांनी उघड होणाऱ्या सत्याचा गर्भितार्थ आकळेल. "

ज्ञानदेवांची ही उघड भाषा म्हणजे, ' असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे । "—याच स्वरूपाची आहे. शब्द उघड आहेत, बोलणे उघड

आहे, पण शब्दांनी सूचित होणारा अर्थ मात्र कुठेच दिसत नाही, अशी येथे वस्तुस्थिती आहे. पण बी न पेरता धान्याच्या अमाप पिकाने भरलेली कोठारे दाखविता येणे कसे शक्य आहे?—असा प्रश्न व्यावहारिक बुद्धीला सदैव सतावीत राहतो.

असा प्रश्न आपण बीजालाच विचारला तर ते काय उत्तर देईल? बीज म्हणेल, "मी एकच एक असलो, तरी माझ्या रूपाची असंख्य बीजे माझ्यातच भरलेली आहेत. ही प्रसवशक्ती माझ्यात अनादिअनंत अशी आहे. योग्य जमिनीची चांगली मशागत करा आणि तीत मला पेरा आणि पहा काय होते ते!"

असतेपणेचि न दिसणारी अशी जी आंतरिक चैतन्यशक्ती बीजात आहे, तिचेच कितीतरी अधिक विकसित रूप मानवात आहे. शुद्ध व विमुक्त बुद्धीच्या साह्याने या अपार अमर्याद चैतन्यशक्तीचे दर्शन घेता आले तर एका बीजातून असंख्य बीजे कशी उत्पन्न होतात, हे तर कळेलच; पण त्याहीपेक्षा कितीतरी अधिक असे जे कळेल, ते हे की, ही समग्र सृष्टी अव्यक्तातून कशी व्यक्तदशेला येते, या वैश्विक किमयागिरीचे वर्मही त्यामुळे आकळेल. कारण हे वर्म म्हणजे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्यातच साठलेले असते. आणि चैतन्य म्हणजेच हे 'ज्ञानमात्र'. पण या ज्ञानमात्राचा साक्षात्कार वा स्पर्श तेव्हाच प्राप्त होतो की जेव्हा, बुद्धीवरील पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची प्रतिबंधमय अशी सर्व आवरणे पार निघून जातात. अशी सर्वावरणशून्य आणि त्यामुळेच सर्वावधानात्मक झालेली बुद्धी म्हणजेच शुद्ध व विमुक्त बुद्धी. अशा बुद्धीतच त्या चिन्मात्राची स्फूर्तिमात्रता सळसळते व तात्काळ त्याचा साक्षात्कार घडतो!

ही अशी बुद्धी म्हणजेच सांख्यशास्त्रातील महत्तत्त्व. मूळ अविकृत, अव्यक्त प्रकृतीत चैतन्याच्या वा पुरुषाच्या संयोगामुळे जे पहिले स्पंदन निर्माण होते, त्याचे व्यक्तरूप म्हणजेच हे महत्तत्त्व, वा बुद्धी आणि या बुद्धीच्या स्पंदनांचा विस्तार म्हणजेच ही समग्र जडाजड सृष्टी. हा विस्तार म्हणजे अव्यक्त, अविकृत प्रकृतीची 'विकृति'. ही विकृति अनेकविध प्रकारांनी विस्तार पावते. या विस्तारात, त्याच्यात असून नसल्यागत

राहणाऱ्या चैतन्याच्या स्पर्शामुळे, विश्व–विकास–प्रक्रिया अंतर्भूत झालेली असते. या विकासप्रक्रियेची वर्तमान परिसमाप्ति म्हणजे मानव. म्हणूनच 'ज्याच्यात समग्र वैश्विक विकास–प्रक्रिया स्व–संवेद्य झालेली असते, तो मानव' अशी मानवाची व्याख्या आधुनिक जीवशास्त्रज्ञांना करावी लागली आहे.

ही स्व–संवेद्यता म्हणजे विश्वात्मक संवेद्यता. पण पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांच्या सदसद्विलक्षण प्रभावामुळे मानवाने आपल्यातील 'स्व' हा टीचभर देहाच्या भोगप्रवण बुद्धीत संकोचून टाकला आहे. त्यामुळे देहाच्या माध्यमातून प्राप्त होणाऱ्या वा प्राप्त करून घेतल्या जाणाऱ्या सुखसोयींच्या निर्बुद्ध निकषावरच त्याने आपले भवितव्य निर्धारित करून ठेवले आहे या देहात्मबुद्धीच्या विकृत भिंगातूनच तो आपल्याकडे व आपल्याला भासणाऱ्या या विश्वाकडे पाहत राहतो. या विकृत भिंगातून त्याला जे दिसते, ते 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्प:' अशाच स्वरूपाचे असते. वस्तुशून्य विकल्पन हीच त्याची जीवनदृष्टी बनते.

पण आपली जीवनदृष्टी ही अशी विकृत आहे; पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या प्रभावामुळे ती स्मृतिबद्ध व भूतकालबद्ध अशी होऊन बसली आहे; चिन्मय वर्तमान समोर येताच, त्यावर स्मृतिजन्य विकल्पनांचे आवरण चढविणे, अनुकूल–प्रतिकूल संवेदनांनी घडविलेल्या वैयक्तिक आवडी–नावडींच्या अनुसार त्या चिन्मय वर्तमानाचे विकल्पित मूल्यमापन करीत राहणे, आणि याच्याच आधारावर भविष्यकालाची सुखस्वप्ने रंगवीत बसणे, यापेक्षा या विकृत जीवनदृष्टीच्या साह्याने दुसरे काहीही आकळणे वा निष्पन्न करता येणे शक्य नाही; हे ज्याला आकळते त्यालाच आपल्या अविद्यात्मक व म्हणून वस्तुशून्य विकल्पनात्मक जीवनदृष्टीची किमया म्हणजे काय, याची साक्ष पटते. याची स्पष्ट साक्ष ज्याला पटते, त्याच्याच अंत:-करणात सत्यजिज्ञासेचा अंकुर मूळ धरू लागतो. मनाचे म्हणजे वस्तुशून्य विकल्पनाचे अंकुर उपजणे बंद पडल्याशिवाय सत्यजिज्ञासेचे अंकुर अंत:-करणात मूळच धरू शकत नाहीत. विकल्पनांचे तनकट मुळासकट पार उपडून फेकले गेल्याशिवाय चित्ताच्या भूमीत विमुक्त सत्यजिज्ञासेचे बीज उगवणे अशक्यच असते. या वस्तुस्थितीची जिज्ञासूला जसजशी शुद्ध व

अविकृत साक्ष पटत जाते, तसतसे मनाचे वस्तुशून्य विकल्पन मंदावत जाऊन, ते मन अधिकाधिक शांत, स्तब्ध, निर्विचार व निस्तरंग होऊ लागते. अविद्याजन्य अशा वस्तुशून्य विकल्पनाने माजलेली अहंबुद्धि हतप्रभ होऊन जाते. आणि मग अहंविसर्जनात्मक व विकल्पनशून्य अशा शुद्ध व अविकृत भूमीत सत्यजिज्ञासेचे बीज पेरले जाताच, त्या चिन्मय वस्तूच्या प्रतिप्रसवात्मक शक्तीची अद्‌भुत किमया सुरू होते. या किमयेच्या आंतरिक स्पर्शाने त्याचे जीवन उत्स्फूर्त, पुलकित होते. अशा रीतीने देहात्मक अहंबुद्धीचा नाश घडून येताच, शुद्ध वैश्विक बुद्धीचा उदय होतो. आणि मग या शुद्ध बुद्धीत चैतन्याचे प्रतिबिंब पडताच जिज्ञासूला आत्मदर्शन वा सत्यसाक्षात्कार घडतो. हेच ‘ दर्पणाचेनि नियमेवीण ’ स्व–मुखदर्शन वा आत्मदर्शन ! असे दर्शन घडताच, ते सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र त्याच्या जीवनात सळसळू लागते आणि मग ही अद्‌भुत चिदानंदमयताच सर्व चराचराला कशी व्यापून बसली आहे, याचेही दर्शन त्याला घडते; हे दर्शनच मूळ अविकृत, अव्यक्त प्रकृतीतून ही चराचर सृष्टी व्यक्त रूपास कशी येते, या किमयेचेही नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असे दर्शन घडवीत राहते.

ही वैश्विक किमया ज्याला आकळली, त्याला “ न पेरिताचि पीक जोडे । ते मुडाचि आहे रोकडे । ऐसिया सोई उघडे । बोलणे हे ॥ ”— या ओवीतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यात जो गूढार्थ सळसळत आहे, त्याची साक्ष पटण्यास क्षणार्धाचाही विलंब लागत नाही.

* * *

‘ एवं विशेष सामान्य ’

सत्यानृतमिथुनयुक्त अशा व्यावहारिक बुद्धीला भासणारे असे जे जे असते, ते सर्वभ्रमात्मक असेच असते. या भ्रमात्मक दृष्टीच्या मोहमयी मायानगरीतून बाहेर पडल्याशिवाय विमुक्त व ‘ स्वयंभ निवृत्तिपण ’ अंगी येऊच शकत नाही. हे सर्व विमुक्त निवृत्तिपण अनुकूल–प्रतिकूल क्रिया–प्रतिक्रियात्मक अशा सर्व प्रवृत्तिप्रकारांच्या पारचे असते. कोणत्याही

क्रिया-प्रतिक्रियांनी ते बाधित होत नाही. हेच ज्ञानदेव-निरूपित 'नाहीपण' अथवा 'काहीनाहीपण'. या नाहीपणात जो जीव अवस्थित होतो, त्याला पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक व स्मृतिबद्ध अशी जी व्यावहारिक बुद्धीची विचार-प्रक्रिया असते, ती पार अर्थशून्य होऊन बसलेली असते. तिची अर्थशून्यता आत्मनिरीक्षणामुळे क्षणाक्षणाला जाणवत राहिल्यामुळेच हे घडून येते. या अशा विमुक्त निवृत्तिपणाच्या काहीनाहीपणातच त्या सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र वस्तूची प्रभा फाकते.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

"एवं विशेष सामान्य। दोही नातळे चैतन्य।
ते भोगिजे अनन्य। तेणेसि सदा॥"

'सामान्य' व 'विशेष' हे न्याय-वैशेषिक दर्शनातील पारिभाषिक शब्द आहेत. नित्य असून अनेकांवर जो धर्म समवाय-संबंधाने राहतो त्याला 'सामान्य' म्हणतात. जसे मनुष्यात मनुष्यत्व हा सामान्य धर्म आहे. कारण तो नित्य आहे व अनेकांवर सदैव राहणाराही आहे. जगात माणसे जन्मास येत राहतील व जात राहतील. पण मनुष्यत्व हा धर्म तसाच राहील. अनेक माणसांवर राहणारा व नित्य असा जो धर्म त्याला 'सामान्य, (येथे 'मनुष्यत्व') असे म्हणतात. सामान्य म्हणजेच 'जाति'. मनुष्यात मनुष्यत्व नावाची जी जाति राहते, तिलाच 'सामान्य' असें म्हणतात.

नित्य द्रव्यात राहणारे व अंत्य वा व्यावर्तक असे जे, ते 'विशेष'. जसे पृथ्वीनामक भूताच्या परमाणूत समवायसंबंधाने, नित्यसंबंधाने, राहणारा जो गंध नामक गुण, तो त्या पार्थिव परमाणूचा 'विशेष'.

न्याय-वैशेषिक दर्शने ही, सहा भाव-पदार्थ, चार अभाव-पदार्थ, आणि नऊ नित्य द्रव्ये (भावात्मक), एवढ्या मूळ पदार्थात समग्र विश्वरचनेचा प्रत्यक्ष व अनुमान या दोनच प्रमाणांनी उलगडा करून दाखवितात. या मूळ नऊ द्रव्यांपैकी पृथ्वी, आप, तेज व वायु या चार महाभूतांचे मूळ परमाणू हे भिन्नभिन्न व नित्य आहेत असे ते मानतात. मन हे परमाणुरूप द्रव्य आहे व ते व्यक्तिपरत्वे भिन्न व नित्य आहे असे मानतात. आणि दिक्

काल, आकाश व आत्मा (परमात्मा व जीवात्मा) ही चार द्रव्ये परमाणु-रूप नसून 'विभु' म्हणजे सर्वव्यापी आहेत, असे ते मानतात.

आकाश वगळून चार महाभूतांचे मूळ परमाणू ते परस्परांहून भिन्न आहेत, म्हणजे ते 'अन्त्य' आहेत असे ते मानतात. 'अन्त्य' म्हणजे या भूतद्रव्यांचे पृथक्करण-प्रक्रियेने अंतिम पर्यवसान त्यांच्या त्यांच्या मूळ परमाणूतच होते. आणि हे मूळ परमाणू 'व्यावर्तक' म्हणजे परस्परांहून भिन्न गुणधर्मांचे असतात. असे जे 'अन्त्य' वा 'व्यावर्तक' ते 'विशेष'.

ज्ञानदेव म्हणतात—सामान्य व विशेष अशी जी शास्त्रीय पदार्थात्मक परिभाषा तिच्या साह्याने 'चैतन्य नातळे' चैतन्य प्राप्त होत नाही. त्याचा स्पर्शही या परिभाषेने प्राप्त होणे अशक्य आहे. का ? तर ही परिभाषा व्यावहारिक बुद्धीवर आधारलेली असते म्हणून. आणि व्यावहारिक बुद्धी ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी म्हणजेच अविद्येमुळे आकारास आलेली असते. अशी असली, तरी ती निखळ असत्य असते असे नाही. कारण मानवी जीवनाचे सामान्य दैनंदिन व्यापारच बुद्धीच्या आधारे नित्य चालू असतात व निसर्ग-नियमांचे उल्लंघन न करता, म्हणजे केवळ अपरिहार्य आवश्यकतेच्या मर्यादेत राहून अधिकाधिकाच्या आहारी न जाता ते चालले, तर ते प्रकृतितः सत्य असेच असतात. पण प्रकृती म्हणजेच काही सर्व विश्व नव्हे. विश्व हे जितके प्राकृतिक आहे तितकेच चैतन्यमय देखील आहे. म्हणून पुरुष व प्रकृति असे उभयविध अधिष्ठान, 'सार्धं केन च कस्यार्धम्' असे अधिष्ठान, या विश्वाला आहे, असे प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीच सिद्ध होते.

वैश्विक वस्तुस्थिती ही अशी असल्यामुळे प्राकृतिक नियमांनुसार चालणाऱ्या पण अहंबुद्धीने आवरित व विक्षेपित होऊन अधिकाधिकाच्या हव्यासाकडे ओढल्या जाणाऱ्या व्यावहारिक बुद्धीला मर्यादा पडतात. ही अशी मर्यादित बुद्धी म्हणजेच व्यावहारिक बुद्धी. पण हीच बुद्धी सत्य व अंतिम असे मानणे, म्हणजे वस्तूवर अवस्तूचा आरोप करण्याच्या आहारी जाणे. कारण बुद्धी ही चैतन्याच्या आंतरिक स्पर्शाशिवाय कार्यच करू शकत नाही. आणि ज्या चैतन्याच्या आंतरिक स्पर्शामुळे ती कार्यक्षम होते, त्या

चैतन्याकडे ही व्यावहारिक बुद्धी नित्य दुर्लक्ष करीत असल्यामुळे अविद्येत व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या मायाजालात ती गुरफटली जाते.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात,—सामान्य व विशेष अशी शास्त्रीय परिभाषा निर्माण करणाऱ्या व्यावहारिक बुद्धीला 'चैतन्य' ही काय वस्तु आहे हे आकळणे कधीच शक्य होत नाही. कारण चैतन्य हे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असे असल्यामुळे, त्यात ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान अशी त्रिपुटी नसते. आणि शास्त्रीय व व्यावहारिक बुद्धी ही या त्रिपुटीच्या मर्यादेतच कार्य करणारी असल्यामुळे मर्यादितपणा हा अमर्यादाचा साक्षात्कार कसा संभवणार ?

म्हणून व्यावहारिकतेलाच व्यवस्थितपणा आणून देणारी शास्त्रीय बुद्धी ही तीव्र सत्यजिज्ञासेच्या आवेगामुळे कार्यशून्य होऊन काहीनाही-पणात विलीन झाली, तरच चैतन्याचा आंतरिक स्पर्श प्रत्यक्ष अनुभविणे-रूपात प्राप्त होणे शक्य असते. म्हणून जी व्यावहारिक व शास्त्रीय बुद्धी तिला 'परिमित प्रज्ञा' आणि सत्यदर्शनाकडे वळलेली जी बुद्धी तिला 'प्रज्ञापारमिता' वा 'ऋतंभरा प्रज्ञा' अशी नावे काही शास्त्रकारांनी दिली आहेत.

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, "**ते भोगिजे अनन्य । तेणेसी सदा ॥**"

चैतन्याच्या सुखमात्रतेचा 'भोग' 'अनन्य' झाल्याशिवाय प्राप्त होऊ शकत नाही. हा 'भोग' म्हणजे भोक्ता-भोग्य-भोग अशा त्रिपुटीत राहून मिळणारा भोग नव्हे. त्यासाठी 'अनन्य' व्हावे लागते. कारण ज्ञानदेवांनी याच प्रकरणात पूर्वी सांगून ठेवले आहे :

"**एवं सच्चिदानंद । आत्मा ऐसा शब्द ।**
अन्यव्यावृत्तिसिद्ध । वाचक नव्हे ॥१३॥"

'मी' आणि 'मी नाही ते', 'मी आणि माझ्याहून अन्य असे हे ते सर्व काही'—अशी अहंकेंद्रित बुद्धी जोवर उसळत राहते, व तिच्या चक्रव्यूहात जीव जोवर भ्रमण करीत राहतो, तोवर चैतन्य हे दुर्लक्षितच

राहते. ते आहे असे भासत राहिले, तरी हे भासणे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असेच रूप धारण करीत असते. म्हणजे ते शब्दमात्र अथवा वस्तुशून्य विकल्पात्मक असेच असते. 'चैतन्य' म्हणजे चैतन्य हा शब्द नव्हे. या शब्दाचा वाच्य असा जो 'अर्थ' वा 'वस्तू' तिची साक्षात् प्रतीती या वाच्यवाचक भावामुळे मुळीच येत नसते. कारण 'चैतन्य' म्हणताच जे कांही मनात उसळते वा तरळते, ते वस्तुशून्य विकल्पनात्मक असेच असते. ज्ञानदेवांनी आधीच सांगितले आहे की, "तेवी जेणे तेजे। वाचेसी वाच्य सुजे। ते वाचा प्रकाशिजे। हे के आहे? ॥"

म्हणून अविद्यात्मक पूर्वपूर्वसंस्कार, शब्दबंध व ज्ञानबंध, या सर्वांचे आत्मनिरीक्षणामुळे काहीनाहीपणात जेव्हा विसर्जन घडून येते आणि 'अन्य' असे जे सर्व, त्याचा व आपला जो काही वस्तुनिष्ठ संबंध असेल, त्याबाबतच्या आपल्या सर्व पूर्वकल्पना, विचार व भावना जेव्हा सर्व-शून्यवत् होतात, तेव्हा त्या जगत्व्यापी नाहीपणात जे 'अनन्य', आपल्या अहंसहित, सर्व अन्यांहून अन्य, असे जे उरते, तेच एकमात्र लक्ष्य होते. या लक्ष्याला कोणतेही दिक्कालबद्ध असे केंद्रस्थान नसते. कारण जे जे दिसत-भासत असते ते, आणि आपल्या कल्पनेचा आपला अहं व त्याचे सर्व व्यापार, या सर्वांकडे पाहत असतांनाच, 'अन्यव्यावृत्तिसिद्ध' असे जे, ते क्षणाक्षणाला अवधानपूर्वक पण असंग निवृत्तीने शोधावे लागते. जे जे दिसते-भासते, ते ते, तेथे तेथे, व तत्क्षणी केंद्र, आणि त्याचा परिघ मात्र कोठेच नाही, असा हा शोध असतो. म्हणून या शोधात शोधणारा 'अहं' नामक असा कोणीही नसतो. कारण हा शोध म्हणजे निखळ निरीक्षण असते. आवड-नावड-निवडशून्य असे केवळ पाहणे असते. म्हणून अहंसहित सर्व अन्योन्यांकडे व त्यांच्यातील क्रिया-प्रतिक्रियात्मक-संबंधां-कडे केवळ पाहत असताना, आणि यात जे जे निदर्शनास येते ते ते आवड-नावड-निवडशून्य रीतीने अवधानात येऊन विरून जात असताना, या सर्वावधान-योगामुळे अशी एक अवस्था वा अवस्थातीत अवस्था येते की, जिचा स्पर्श होताच, 'स्वयंभचि जे निवृत्तिपण' ही काय वस्तू आहे याचा साक्षात्कार घडतो. या अशा अवस्थातीत अवस्थेत सहजपणेच वावरताना, 'अन्य' म्हणजे ज्याला 'अनन्य' असे काहीच नाही, त्याचा

स्पर्श प्राप्त होतो. आणि मग सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे त्याच्या स्वयंभू स्फूर्तिमात्रतेखेरीज कशाचेही भान उरत नाही. ' ते भोगिजे अनन्य। तेणेंसी सदा। '—असेच सर्व काही होऊन बसते !

* * *

' आता यावरी बोलणे '

ज्ञानदेव म्हणतात—आता याहीनंतर काही बोलणे वा बोलण्यासारखे असे काय उरणार ? ते ' अनन्य ', म्हणजे जिला अन्य असे काहीच शिल्लक उरत नाही ती अवस्था, निःशब्द मौनातही जे गर्भितार्थाने उरते, तेदेखील पिऊन टाकणारी अशी असते. एवढेच त्या चैतन्यमय अनन्याबद्दल बोलणे, हेच शहाणपण.

* * *

' एवं प्रमाणे अप्रमाण '

येथवर जे सांगितले गेले, त्याचा समारोप करण्याच्या हेतूने ज्ञानदेव आता सांगतात की, त्या चैतन्याच्या साक्षात्कारासाठी प्रत्यक्षादी प्रमाणांचा काही उपयोग होत नाही. ती सर्व प्रमाणे चैतन्य–स्पर्शाच्या बाबतीत अप्रमाण ठरतात. कारण " विषो नाही कोण्हाही। जया प्रमेयत्वचि नाही। तया स्वप्रकाशा काई। प्रमाण होय ?॥ " म्हणून प्रमाता–प्रमेय-प्रमा–प्रमाण यांच्या परिघात जे येते, ते इतके मर्यादित असते की, त्याच्या साह्याने त्या अमर्यादाचा स्पर्श प्राप्त होणे सर्वथैव असंभव असते. जसे— " सूर्याचेनि प्रकाशे । जे काही जड आभासे । तया तो गिवसे । सूर्य कायी ?॥ " उलट, जे जे असे मर्यादित, ते ते सर्व काहीनाहीपणात विलीन झाले, तरच त्या अमर्यादाचा स्पर्श प्राप्त होण्याचा संभव असतो. जसे—" ऐसे सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्ही इये । लोटिता झाली त्राये । सत्तादिका॥ "

म्हणून प्रत्यक्षादी सहा प्रमाणे आणि दृष्टांत यांचा उपयोग एवढाच की, यांच्या साह्याने जे आकळते ते अतिमर्यादित असते; एवढेच नव्हे,

तर वस्तूवर अवस्तूचा आरोप करण्याची प्रवृत्ती त्यामुळे बळावते, म्हणून ते भ्रमाच्या भोवऱ्यात गुरफटून टाकणारेही ठरते;—या सत्याची जाणीव करून देणे. कारण या सत्याची जाणीव जोवर होत नाही, तोवर प्रमाता–प्रमेय–प्रमा–प्रमाण आणि दृष्टांतादी वैचारिक साधने, यांच्या रिंगणातच जीव भ्रमण करीत राहील. म्हणून प्रमाणे व दृष्टांत हे चैतन्याच्या साक्षात् दर्शनाला अप्रमाण ठरतात, या सत्याची जाणीव करून घेण्यापुरताच प्रमाणांचा व दृष्टांतांचा उपयोग होण्यासारखा असतो. काट्यानेच काटा काढावा, तसाच हा प्रकार ठरतो. ही जाणीव झाल्यावरच—"प्रमाणाचि परी सरे । तै प्रमेयचि आविष्करे । नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची ।।"—यात ध्वनित झालेल्या सत्याचा साक्षात्कार संभवतो.

हे जे स्वयंभूपणेच स्वयंप्रकाश असणारे व निखळ स्फूर्तिमात्र रीतीने आविष्कृत होणारे 'प्रमेय', त्याला प्रमाता–प्रमेय–प्रमा–प्रमाण यांच्या रिंगणात वावरणारे व केवळ अहंबुद्धीलाच भासणारे जे प्रमेय, त्याच्यासारखे प्रमेयत्व नसते. कारण हे जाणले जाऊ शकणारे असे 'ज्ञेय' वा प्रमेय नसते. 'ज्ञानपणे वीण ज्ञानमात्र जे'—असे ते असते. म्हणून प्रमाता–प्रमेय–प्रमा–प्रमाण यांच्या परिघात ते नसते—कारण 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्या स्वयंभू स्वयंप्रकाश प्रमेयाचा परिच्छेद करूनच प्रमाता–प्रमेय–प्रमा–प्रमाण ही अन्योन्यात्मक श्रेणी आकारास येत असते. म्हणून ज्ञानदेवांनी आधीच सांगून टाकले की,—

> **"प्रमेय–परिच्छेदे । प्रमाणत्व नांदे ।**
> **ते कायी स्वत:सिद्धे । वस्तूच्या ठायी ? ।।**
> **एवं वस्तूसि जाणो जाता । जाणणेचि वस्तू तत्वता ।**
> **मग जाणणे आणि जाणता । कैचा उरे ? ।।**
> **म्हणोनि सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ।**
> **नव्हती; हे शेष । विचाराचे ।।"**

विचारशून्य अशा अवस्थातीत अवस्थेतच हे प्रमेयत्व नसलेले 'प्रमेय' नित्यनूतनतेने नांदत असते.

* * *

ओव्या—

अंगाचिया अनुपपत्ति। आटलिया उपपत्ति।
येथे उठिली पाती। लक्षणांची ॥ ५५ ॥
उपाय मागील पाय। घेऊनि झाले वाय।
प्रतीति सांडिली सोय। प्रत्ययाची ॥ ५६ ॥
येथे निर्धारेसी विचारू। निमोनि झाला सारू।
स्वामीच्या संकटी शूरू। सुभटु जैसा ॥ ५७ ॥
नाना, नाशु साधुनी आपुला। बोधु बोधे लाजिला।
नुसधेपणे थोटावला। अनुभवु जेथ ॥ ५८ ॥

* * *

अर्थ—

येथे जे अंगच मुळी अनुपपन्न असे आहे, त्याच्याबाबत कोणत्याही उपपत्ती मांडल्या तरी त्या आटून जातात, अर्थशून्य होऊन बसतात. आणि लक्षणांची पंगत मांडली तरी पानावर बसलेली ती सारी लक्षण-मंडळी भोजन न करताच पानावरून उठून जाते. ॥ ५५ ॥

येथे उपाय ज्या पायांनी चालत येतात, ते पायच मागील वाटेने पळून जातात. व त्यामुळे उपाय वायफळ ठरतात. आणि जी जी प्रतीती आधारासाठी हाती धरावी, ती ती प्रत्ययशून्य होऊन बसते. ॥ ५६ ॥

येथे ज्या ज्या विचाराचा निर्धार करावा, तो तो विरून जातो आणि असे विरून जाणे, हेच त्याचे सार ठरते. पराक्रमी व शूर योद्धा आपल्या स्वामीच्या प्रतिष्ठेकरता आपल्या प्राणांचेही मोल देऊन कामास येतो, तसेच हे आहे. ॥ ५७ ॥

सारांश, येथे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्याचा बोध होताच अन्य सर्व बोध आत्महत्या करतात व बोधाचीच बोधाला लाज वाटल्यागत, त्या लाजलाजण्यातच ते विरून जातात. आणि अनुभवातून बोध, अनुभूत अथवा ज्ञानपण अशा रीतीने निसटून गेल्यामुळे तो इतका थोटावतो, संकोचतो की, पोरका झाल्यागत, केवळ असणे-रूपच तो होऊन बसतो. ॥ ५८ ॥

* * *

रसरहस्य

आता या ओव्यांचे रसरहस्य ते काय सांगायचे ? ते इतके उघड आहे की, त्याविषयी बोलणे कुंठित होऊन बसते. जे सर्वांना प्रत्यक्ष दिसते व स्वत:सिद्ध असते त्याविषयी आपण कधी बोलतो का ? हे झाड आहे हे सर्वांना उघड व स्पष्ट दिसत असता, 'हे काय ?'--असा प्रश्न उद्भवून ते चर्चेचा विषय तरी कधी होते का ? ज्या वाटेवरून आपण अनेकांच्या बरोबर सहप्रवास करीत असतो, त्या वाटेबाबत 'ही काय वस्तू आहे ?'—असा प्रश्न देखील आपण कधी विचारतो का ?—नाही. कारण जे इतके उघड व सर्वांना सहजपणेच आकळलेले असते, ते चर्चेचा विषयच होत नसते. आणि ज्याची चर्चाच संभवत नाही, सहजपणेच जे आकळत असते व आत्मसात होत असते, त्याच्याबद्दल वांझ प्रश्नांची मालिका उभविणें, म्हणजे जे रसमयच आहे, त्याचा रसभंग करण्यासारखेच नाही का ?

पण वस्तुस्थिती अशी असताही नेमके तिच्याचकडे दुर्लक्ष करणे, हाच आम्हा मानवांचा स्वभाव बनून गेला आहे. कारण आम्ही आपल्याला बुद्धिवान मानून बसलो आहोत. बुद्धी हा जणू आमचा राजमुकुट. सृष्टीतील समग्र प्राणिमात्राहून आम्ही श्रेष्ठ का ? तर बुद्धीचा राजमुकुट आमच्या शिरावर तळपत आहे म्हणून !

या अशा बुद्धीच्या खोटया अभिमानात सदैव वावरणारे आम्ही, बुद्धीच्या विलासाची एक आगळीच दुनिया निर्माण करण्यात मग्न होणार नाही, तर बुद्धीचा राजमुकुट शिरावर धारण करण्यात अर्थ तरी काय उरणार ? राजमुकुटाला साम्राज्य हवेच. म्हणून बुद्धिविलासाची एक आगळीच दुनिया निर्माण करीत राहणे, हेच आमचे राजवैभव !

आणि हा बुद्धीचा अभिमान व्यक्तिपरत्वे वेगवेगळा व आगळाच असल्यामुळे आम्हा मानवांपैकी प्रत्येकाचे बुद्धिविलासात्मक साम्राज्य हे भिन्नभिन्न असणारच. आणि एकाच्या साम्राज्याला दुसऱ्याकडून विरोध वा भय उत्पन्न होताच, आम्हा परस्परांत संघर्ष हा माजणारच. आणि या संघर्षात युगानुयुगे असंख्यांचे त्यांच्या साम्राज्यासहित बलिदान होत

राहिले, तरी हा संघर्ष अखंड चालूच राहणार. का ? तर आपल्या बुद्धीचा अभिमान आणि आत्मप्रतिष्ठा (म्हणजेच अहंकार) यांच्यासाठीच आमचे जगणे असल्यामुळे, त्यांच्यावर आघात होताच आम्ही रणशिंग फुंकणारच !

मानवी जीवनाला अशा रीतीने ज्या संग्रामाचे रूप प्राप्त झालेले आहे, त्या संग्रामाचे स्वरूप काय ?—हा प्रश्न विचारून त्याचे अंततः पर्यवसान कशात घडून येते, याचा शोध घेण्याचे भान मात्र कोणालाच राहत नाही. आणि तरीही आम्ही बुद्धिवान्, असा गर्व मात्र आम्ही सदैव बाळगतो ! वस्तुतः याच मूलभूत प्रश्नावर दृष्टि केंद्रित करून, त्याचे अंततः जे पर्यवसान ते संशोधून काढणे, हेच मानवी बुद्धीला प्रकृतीने दिलेले व वस्तुस्थितीत नित्य नांदत असलेले एकमात्र आव्हान आहे. या आव्हानाकडे दुर्लक्ष करणे म्हणजे प्रकृतिदत्त बुद्धीचा भयानक दुरुपयोग करणे होय. अशा रीतीने घडून येणाऱ्या बुद्धीच्या दुरुपयोगामुळेच मानव सदैव सर्वनाशाकडे वेगाने ओढला जात असतो.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात,—" ज्या बुद्धीच्या जोरावर तुम्ही जीवनात उद्भवणाऱ्या असंख्य प्रश्नांची उपपत्ती संशोधून काढण्याचा सदैव खटाटोप करीत असता ती बुद्धी ही काय वस्तु आहे, याचा तर जरा विचार करा. असा विचार केला, तरच बुद्धीचे विकृत स्वरूप व तिचे शुद्ध स्वरूप यांच्यातील भेद तुमच्या ध्यानी येईल. बुद्धीच्या वा चित्ताच्या वृत्ती–वृत्तीशी सारूप्य पावून प्रवाहपतिताप्रमाणे आत्मनाशाकडे वाहवत जाणे हा एक प्रकार; आणि चित्तवृत्ती तरंगशून्य झाल्या असता, शुद्ध बुद्धीत आत्मस्वरूप प्रतिबिंबित झालेले पाहणे व स्वरूपावस्थेत क्षणाक्षणाला राहून सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे, त्याच्या स्वयंभू, स्वयंप्रकाश व नित्य सर्जनशील किमयेशी तद्रूप होणे, हा दुसरा प्रकार;—या दोन जीवनप्रकारांतील मूलभूत भेद त्यामुळे ध्यानी येईल. आणि अशा रीतीने बुद्धीच्या सर्व विकृतींचे दर्शन घडल्यामुळे तुमच्या हे ध्यानी येईल की, सर्व विकृतींचा विनाश घडून येताच, जी निखळ, निर्मळ, शांत व शुद्ध बुद्धी उरते ती जणू आपले जीवितकार्य समाप्त झाले, असे मानून आत्महत्येकडेच

ओढ घेऊ लागते. अशा या विलक्षण पर्यवसानातच, 'मी कृतार्थ झाले" असे ती मानते !"

बुद्धीचे स्वरूप संशोधून काढू लागताच हे असे विलक्षण पर्यवसान का घडून येते ? —ज्ञानदेव सांगतात, ज्या अंगाच्या, वा अधिष्ठानाच्या, आधारावर उभी ठाकून मानवी बुद्धी आपले कार्य करीत असते व जीवनाचे अनेक प्रश्न सोडविण्यासाठी त्यांच्या उपपत्तींचा शोध घेत असते, ते अंगच, तें अधिष्ठानच अनुपपन्न असल्यामुळे (ते 'अक्षर–अनाख्येय–आनंद–अज–एकल' असल्यामुळे) ज्या ज्या उपपत्ती पुढे मांडाव्या त्या त्या अनुपपन्नतेत आटून जातात, विरून जातात; आणि ज्यांची उपपत्ती शोधून काढली गेली असेल, त्यांची लक्षणे करू लागताच, या लक्षणरूपी मंडळींची पंगत ज्या पाटावर बसविली जाते ते पाटच, भुईचा आधार डळमळू लागल्यामुळे हादरले जात आहेत, असे दिसून येते. आणि हे आकळताच ही सारी लक्षणरूपी मंडळी भोजन न करताच, आपल्या कार्याची सफलता होण्यापूर्वीच पानावरून उठून भराभर पळू लागतात ! —

'उपपत्ती' म्हणजे कार्यकारणभावात्मक विवरण करणे; आणि 'लक्षण' म्हणजे वस्तूतील असाधारण धर्म सांगणे.

उदाहरणार्थ, जल ही काय वस्तू आहे, असा प्रश्न उभा करून, जलाचे पृथक्करणात्मक संशोधन सुरू केले की, त्याचे पर्यवसान, ज्या परमाणूपासून 'जल' ही वस्तू आकारास आलेली असते त्या परमाणु-सिद्धांतात होते; आणि जलाचे लक्षण, म्हणजे व्याख्या, करू लागताच, ज्याला शीतस्पर्श आहे ते जल, असे लक्षण करण्यात येते.

निसर्ग–नियमानुसार व्यवहार सुरळित चालावेत हाच परिमित उद्देश असेल, तर उपपत्ती व लक्षण यांना व्यावहारिक उपयुक्तता निश्चित-पणेच असते. पण जलादी सर्व पदार्थ एकीकडे आणि आपण (मानव) दुसरीकडे, अशी वस्तुस्थिती समोर ठेवून, आपला या विश्वाशी जो संबंध आहे, जो संबद्धपणा म्हणजेच आपले असणे, त्या संबंधाचे वा संबद्धपणाचे यथार्थ रूप काय ?—असा प्रश्न आपल्या संशोधक बुद्धीचा विषय झाल्यास त्याचे पर्यवसान कशात घडून येते ?

हा प्रश्न इतक्या मूलभूत महत्त्वाचा आहे की, त्याच्या स्पष्ट उत्तरावरच मानवी जीवनाचे खरे सार्थक व स्वारस्य अवलंबून आहे. हा प्रश्न बाजूला सारून जे जे करण्यात येते, ते सर्व निर्बुद्ध असेच असते. प्रवाहपतिताप्रमाणे ओंडक्याचे जीवन जगत राहणे, असाच प्रकार, या प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करून जे जीवन जगले जाते, त्याचा असतो. आणि या प्रश्नाचे, वस्तुशून्य विकल्पनावर विसंबून, जे आपल्या आवडीचे उत्तर गवसेल तेच ठाम सत्य मानून जीवन जगणे, हाही प्रकार भ्रमात्मक व परिणामी दुःखद असल्यामुळे अर्थशून्यच ठरतो.

म्हणून आपले असणे म्हणजे संबद्ध असणे, हे प्राकृतिक सत्य; आणि या सत्याचे स्वरूप काय, हाच जीवनाचा मूलभूत प्रश्न. म्हणून आपल्या सर्व प्रकारच्या संबद्धपणाचा मुळापर्यंत जाऊन शोध घेणे, हेच सत्य-संशोधन. हे संशोधन कशा प्रकारचे असते, याचे निरूपण वारंवार व वेगवेगळ्या रीतींनी केलेले, वर येऊन गेले आहे. ते अवधानात ठेवून प्रस्तुतच्या चार ओव्यांकडे पाहू लागताच त्यांचा आशय ध्यानात येण्यास कसलीच अडचण भासू नये.

उपपत्ती व लक्षणे यांचा जो उल्लेख ५५ व्या ओवीत आला आहे त्याचे विवरण वर आलेच आहे. आता पुढील ओव्यांकडे जरा अधिक बारकाईने लक्ष देऊ या.

* * *

‘ उपाय मागील पाय ’

प्रमाणे आणि दृष्टांत हे सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे त्याच्या बाबतीत अप्रमाण ठरल्यावर, त्याच्या प्राप्तीचे अन्य काही उपाय आहेत का, असा प्रश्न पुष्कळांच्या मनात उभा राहील. याला अनुलक्षून ज्ञानदेव म्हणतात—

येथे कोणत्याही उपायाचे काहीच चालत नाही. येथे आपल्या अहंबुद्धीने जे जे उपाय योजावेत, ते ते अपायच ठरतात. उपायांच्या साह्याने मार्ग आक्रमू लागता अशी एक वेळ येते की, त्या उपायांचे पाय

मागल्या वाटेने पळ काढतात. ते सर्व निष्फळ वा वायफळ ठरतात. कारण ज्या अहंबुद्धीने ग्रंथावर, गुरूवर वा स्वत:च्या निवडीवर विसंबून उपाय योजावेत, ती अहंबुद्धीच येथे सत्यदर्शनाला प्रतिबंधक होते. हे ध्यानात येताच, 'अहं' निराधार, असहाय, निरालंब असा होऊ लागतो. काही-नाहीपणात त्याचे विसर्जन होऊ लागते. आणि मग, सर्व प्रमेयातीत असे ते मूलभूत प्रश्नात्मक 'प्रमेय', काही नाहीपणात 'अहं'चे पूर्ण विसर्जन घडून आल्यावर, स्वयंभूपणेच आपला आविष्कार करू लागते.

हे असे आहे म्हणून उपाय हे सत्यापर्यंत पोचण्यापूर्वीच मागील वाटेने पळ काढतात. आणि अशा रीतीने सर्व उपाय निष्फळ ठरल्यावर जी प्रतीती शिल्लक राहते, तिचीसुद्धा तशीच दुर्दशा होते. प्रत्यय आणून देणे हेच प्रतीतीचे प्रयोजन. पण प्रमाणे, दृष्टांत व उपाय हे सर्व निष्फळ ठरल्यावर प्रतीतींनी पूर्वी आणून दिलेले सर्व प्रत्यय अर्थशून्य होऊन बसतात. कारण प्रत्ययात प्रमाता-प्रमेय-प्रमा-प्रमाण असा परिच्छेद असतो. पण ते जे सर्व प्रमेयातीत असे एकमात्र 'प्रमेय' आहे, त्याचा परिच्छेद होऊच शकत नाही. ते दिक्कालातीत, कार्यकारणभावातीत, विकल्पनातीत असल्यामुळे आणि शिवाय ते अपरिछिन्न, अनवच्छिन्न असल्यामुळे त्याचा परिच्छेद संभवणे कसे शक्य आहे ? म्हणून प्रमेय परिच्छेदेच जे प्रमाणत्व नांदते,ते स्वयंभू व स्वत:सिद्ध वस्तूच्या ठायी कोणत्या उपयोगास येणार ?

म्हणून प्रत्यय आणून देणे हे जे प्रतीतीचे प्रयोजन तेच येथे अर्थशून्य होऊन बसते. प्रत्यय वा अनुभव असे म्हणताच, अनुभविता–अनुभाव्य–अनुभव, असा परिच्छेद आकारास आलाच. 'अनुभव' वा 'माझा अनुभव' असे म्हणताच, अनुभव ही भूतकालीन, स्मृतिबद्ध व वर्तमानशून्य अशी वस्तू होऊन बसते. आणि ते जे सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र आहे, ते तर भूतभविष्यशून्य, नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असे आहे. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात,––"प्रतीति सांडली सोय। प्रत्ययाची॥"––अशा रीतीने प्रत्ययाची, अनुभवाची, अनुभूताची सोय सांडली जाताच जे उरते ते नित्य वर्तमान, नित्यनूतन असे केवळ 'अनुभविणेरूप' असते.

* * *

" येथे निर्धारेंसी विचारू "

ज्ञानदेव म्हणतात, पराक्रमी व शूर योद्धा आपल्या स्वामीच्या संकटकाली आपले बलिदान देऊन कामास येतो व यामुळे त्याचे जीवन सार्थकी लागते; तद्वत येथे विचाराला निश्चयात्मकता येता येता व त्याच्या आधारावर निर्धाराची इमारत उभी राहू लागताच, तो सर्व डोलारा एकाएकी कोसळून पडतो. पण हे असे कोसळून पडणे व नाहीसे होणे, हे सत्कारणीच लागते--शूर योद्धयाचे स्वामीच्या संकटकाली बलिदान होणे हे जसे सत्कारणी लागते, तसेच. कार्यकारणविचार व तज्जन्य निर्धार ' निमोनि ' जाणे, नाहीसा होणे, नाहीपणात विलीन होणे, हेच सर्व स्वामींचा स्वामी असे जे सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र त्याच्या दर्शनाला अत्यावश्यक असते.

पण विचार नाहीसा करतो म्हटल्याने तो नाहीसा होत नसतो. उलट, तो नाहीसा करण्याचा जो जो प्रयत्न करावा तो तो अधिक त्वेषाने तो उसळून येतो. विचार म्हणजे चित्तवृत्तींना पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे आलेला आकार. या पूर्वपूर्वसंस्कारांचा आवेग इतका प्रचंड असतो की, जणु वैश्विक उत्क्रांतीचे समग्र सामर्थ्यच त्याच्या पाठीशी उभे असते. कारण समग्र वैश्विक उत्क्रांति ज्यात स्वसंवेद्य होते तो मानव, अशी मानवाची व्याख्याच आहे. आणि संवेदना म्हणजे चित्तवृत्तितरंगांनी जे जाणले जाते ते. म्हणून चित्तवृत्तींना विचाराचा आकार कसा येतो; त्या विचारामुळे उद्भवलेल्या वासनेनुसार वा इच्छा-आकांक्षानुसार इष्ट ते साध्य करण्यासाठी निर्धार कसा घट्ट होतो; आणि निर्धारानुसार कृति कशी प्रकट होते; ही सर्व प्रक्रिया असंग निवृत्तीने निरीक्षिली गेली व तिचे यथार्थरूप अवधानात आले, तरच विचार विलोपून जातो. कारण अन्यथाबोध हा यथार्थबोधानेच नष्ट होतो, अन्य कोणत्याही उपायाने तो नाहीसा केला जाणे शक्य नसते. रज्जुच सर्प आहे हा अन्यथाबोध रज्जूच्या यथार्थ ज्ञानानेच नष्ट होतो, अन्य कोणत्याही प्रकारे तो नष्ट केला जाऊ शकत नाही. पण अधिष्ठानाच्या यथार्थबोधाने तो क्षणार्धात नष्ट होतो. इतका की, तो अन्यथाबोधविषय असा सर्प दिसला तेव्हाही नव्हता,

आताही नाही व पुढे केव्हाही असणार नाही, इतकी त्याची दुर्दशा होऊन जाते.

म्हणून वृत्तिरूप ज्ञान हे पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या अनाद्यनंत बळाने इतके मातबर झालेले असते की, असंग निवृत्तीने प्रत्येक वृत्तिरूप ज्ञानाचे व विचाराचे निरीक्षण करणे; त्या विचाराला इष्टानिष्टतारूप निर्धाराचे बळ कसे प्राप्त होते हे पाहणे; आणि कोणत्या कृतीत तो निर्धार परिणत होतो व कोणकोणत्या क्रिया–प्रतिक्रिया अंतःकरणात व बाह्य जगात आकारास आणतो, हेहि अवधानात घेणे;—ही समग्र प्रक्रिया पूर्णांशाने अवधानात आली, तरच प्रत्येक विचाराचा उगम, विकास व त्याची अंतिम परिणती, यांचे यथार्थ चित्र अवधानात येते. आणि मग हा असा यथार्थ-बोधच अन्यथाबोधाला मारक ठरतो. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या मगर–मिठीतून मानवाला मुक्त करतो. आणि मग हा यथार्थबोधही ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रतेत विलोपून जातो.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, विचार वा निर्धार हा अशा रीतीने अन्यथाबोधाचा नाश करून नाहीसा होणे, म्हणजेच तो सार्थकी लागणे. शूर योद्धा स्वामीच्या संकटकाली आपल्या पराक्रमाची परिसीमा गाठून कामास आला, तरच त्याचे महत्त्व. पण रणांगण सोडून तो पळून गेला, तर त्याच्या जीवनाचे सार्थक झाले असे कोणीच मानीत नाही. याचप्रमाणे विचार व निर्धार हे तेव्हाच सार्थक होतात की, जेव्हा अन्यथा-बोधाचा नाश करून ते विरून जातात. काटयाने काटा काढावा व मग तो काटाही फेकून दिला जावा, तसा हा प्रकार आहे.

चित्ताच्या समरभूमीवरच जीवनाचा संग्राम अखंड चाललेला असतो. ज्ञान–भक्ति–कर्म-योगादी पूर्वनिश्चित साधनांच्या मागे लागणे म्हणजे समरांगणातून पळ काढण्यासारखेच असते. याच्या उलट, प्रत्येक चित्तवृत्ति-तरंग, त्याला येणारा विचाररूप आकार, त्याच्या अनुसार इष्टानिष्टतारूप निर्धार, निर्धारानुसार कृती आणि कृतीचे आंतरिक व बाह्य परिणाम—ही समग्र प्रक्रिया असंग निवृत्तीने समजून घेण्यास लागणारे सावधानात्मक अवसान, हेच खरे शौर्य. या शौर्याने चित्ताच्या समरांगणावर अखंड लढत

राहिले, तरच अन्यबोधाचा नाश घडून येतो व यथार्थबोधाचा प्रकाश पडतो. आणि मग हा प्रकाश इतका फाकू लागतो, इतका विस्तारू लागतो की, त्या विस्तारातच तो विलोपून जातो ! "अज्ञानाचा टेका । नसताहि ज्ञान अधिका । फाके जव उपखा । आपुला पडे ।।" —(४-६)

* * *

"**तरंगाचे रूपा येणे । तयाची नामे निमणे ।**
का विजूचे उदैजणे । तोचि अस्तु ।।
तैसे पिऊनि अज्ञान । तववरी वाढे ज्ञान ।
जव आपले निधन । निःशेष साधे ।।" (४-९, १०)

हे पूर्वीच सांगितलेले येथे अवधानात आले, तरच—

"**येथे निर्धारिसी विचारू । निमोनि झाला सारू ।**
स्वामीच्या संकटी शूरू । सुभटु जैसा ।।"

या ओवीचे रहस्य तात्काळ उमजेल. आणि मग रसास्वादाला सीमा उरणार नाही !

* * *

'नाना नाशु साधुनि आपुला'

म्हणून ज्ञानदेव पुढील ओवीत म्हणतात, "येथे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे' त्याचा बोध होताच, अन्य सर्व बोध आत्महत्या करतात व बोधाचीच बोधाला लाज वाटल्यागत त्या लाजण्यातच ते सर्व अन्य व अन्यथाबोध विरून जातात; आणि अशा रीतीने अनुभवातून बोध निसटून गेल्यामुळे, प्रतीतीने प्रत्ययाची सोय सांडून टाकल्यामुळे, तो अनुभव इतका थोटावतो, इतका संकोचून जातो की, पोरका झाल्यागत, केवळ असणे-रूपच, अनुभविणे-रूपच तो होऊन बसतो."

अनुभव जेव्हा वर्तमानकालीन असतो तेव्हा ते 'अनुभविणे' असते. अनुभविणे चालू असते तोवर अनुभविता-अनुभाव्य-अनुभव अशी त्रिपुटी आकारास येत नाही. पण असे अनुभविणे क्षणभरच टिकते न टिकते, तोच

ते त्रिपुटीत बद्ध होऊन बसते. स्मृतिरूपाने चित्ताला चिकटून बसते. आणि त्यामुळे चिन्मय वर्तमान ओसरून ते वर्तमान 'अनुभविणे' भूतकालात 'अनुभव' वा 'अनुभूती' या रूपात वावरू लागते. म्हणून 'अनुभव' हा अनुभूत वस्तूचाच सामान्यत: असतो.

विचार जेव्हा प्रमाणांचा, दृष्टांतांचा, उपपत्ती व लक्षणे यांचा आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने वेध घेऊ लागतो, तेव्हा हे सर्व उपाय मागल्या पावली मागे परतून जातात; प्रतीती प्रत्ययाला सोडून जाते; विचार व निर्धार हे चित्ताच्या समरभूमीवर अवधानात्मक शौर्याची कमाल करून कामास येतात; आणि अशा रीतीने पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक, स्मृतिबद्ध व अविद्याग्रस्त असे सर्व भूतपूर्व अन्यथाबोधात्मक अनुभव यथार्थबोधाच्या तीक्ष्ण तरवारीने कापले जाऊन विनष्ट होतात. पण हे घडून येताच, हा यथार्थबोधही आपला नाश साधून, कृतार्थ झाल्यागत नाहीसा होतो. अथवा ज्ञानदेव म्हणतात त्याप्रमाणे हा यथार्थ-बोध, त्या चिन्मात्राचे, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्रा'चे प्रचंड तेज पाहून लाजल्यागत होतो. यथार्थ-बोध म्हणजे बोधाची परिसीमा; पण तोच सर्वश्रेष्ठ बोध असा अभिमान वर उसळतो न उसळतो तोच 'ते ज्ञानमात्र' समोर लखलखताना दिसते. आणि मग तो यथार्थबोध लाजल्यागत होऊन त्यातच विलोपून जातो. अशा रीतीने अनुभवातील अनुभूती निसटून गेल्यामुळे अनुभव थोटावला जातो; तो इतका संकोचतो की, तो असून नसल्यागत होतो. अथवा असणे-न, नसणे-न, असे जे 'चोख असणे', 'नुसते असणे' तसाच तो होऊन बसतो. भूत-भविष्यशून्य असा तो निखळ चिन्मय वर्तमान होऊन बसतो. तो केवळ अनुभविणे-रूप होतो.

* * *

ओव्या—

भिंगाचिया चडळा । पदरांचा पुंज वेगळा ।
करिता जैसा निफळा । अंगाचा होय ॥ ५९ ॥

का गजबजिला उबा । पांघुरणे केळीचा गाभा ।
सांडी, ते व्हेळी उभा । कैंचा कीजे ॥ ६० ॥

तैसे अनुभाव्य अनुभाविक । इही दोही अनुभूतिक ।
ते गेलिया कैचे एक । एकासीचि ॥ ६१ ॥

अनुभव हा ठाववरी । आपुलीच अवसरी ।
येथे अक्षराची हारी । वाईल कायी ॥ ६२ ॥

* * *

अर्थ —

अभ्रकाच्या भिगाचे पदर (पापुद्रे) वेगळे काढले, तर भिगाचे अंगांगच नष्ट होऊन जाते. भिग ही वस्तूच अंगाने उरत नाही. ॥५९॥

किंवा केळीचा गाभा बाहेरील सालींच्या घट्ट पांघरुणांमुळे उबला व त्यामुळे त्याने आपल्या अंगावरील सालींची व सोपटचांची पांघरुणे फेकून दिली, तर त्या गाभ्याला उभा तरी कसा ठेवता येईल ? ॥३०॥

त्याप्रमाणे अनुभाव्य व अनुभाविक या दोघांचा संबंध जुळवून आणून त्या संबंधात राहणारे जे अनुभूतिक, ते गेले, नाहीसे झाले, तर एकेकटे पडलेले ते अनुभाव्य व अनुभाविक यांच्यात कोणता व्यवहार संभवणार ? ॥६१॥

अनुभव हा आपल्या ठिकाणी आपलीच अवसरी वा आपलाच अभाव पत्करीत असेल, तर येथे अक्षरांच्या ओळी व शब्दांच्या राशी कोणते कार्य करू शकणार ?

* * *

रसरहस्य

येथवर जे सांगितले गेले ते अवधानात घेऊन या चार ओव्यांकडे नीट निरखून पाहिले पाहिजे.

अभ्रकाचे भिग म्हणजे त्याच्या पापुद्रचांचा घट्ट पुंजका. हे भिग पारदर्शक असते. त्यातून बाहेरचे सर्व काही दिसते. आता त्या भिगाला, आपल्याला हे बाहेरचे कसे दिसते, हे शोधून काढण्याची इच्छा झाली व त्याने एक प्रकारचे आत्मनिरीक्षण सुरू केले, अशी आपण कल्पना करू

या. आत्मनिरीक्षणात जसे आपल्याच वृत्ति-प्रवृत्तींचे निरीक्षण करावे लागते; त्यांचा उगम, विकास व विरून जाणे, ही समग्र प्रक्रिया समजून घ्यावी लागते; आणि त्या प्रक्रियेमुळे घडून येणाऱ्या आंतर्बाह्य प्रतिक्रिया व त्यांचे परिणाम हे सर्व अवधानात घेऊन आत्मज्ञान करून घ्यावे लागते; तद्वत त्या अभ्रकाच्या भिंगाने आपला एकेक पापुद्रा काढून त्याचे अवलोकन सुरू केले आणि असे करता करता त्याचे सर्व पापुद्रे विलग विलग होऊन पडले, तर काय होईल ? भिंगाचे भिंगपणच संपुष्टात आले, असा हा प्रकार होईल. ते वेगळे वेगळे झालेले पापुद्रे पुन्हा एकत्र आणले गेले तरी त्यांना घट्ट आवळून धरून ठेवणारी जी शक्ती, तीच उडून गेल्यामुळे, त्या पापुद्र्यांना भिंगपण प्राप्त होणे शक्य होणार नाही. आत्म-निरीक्षण-प्रक्रियेमुळे अभ्रकाच्या भिंगाने आपला नाशच करून घेतला, असा हा प्रकार झाला. सर्व संस्कारांचे पापुद्रे आत्मनिरीक्षणामुळे गळून पडले की पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक अहं, शून्यवत होतो, तो असा.

किंवा, केळीचा गाभा आपल्या अंगावरील सोपट्यांच्या पांघरुणांमुळे उबला; त्याला ती पांघरुणे फेकून देण्याची इच्छा झाली व ती त्याने फेकून दिली, तर काय होईल ? ज्या घट्ट, घनीभूत सोपट्यांच्या आवरणां-मुळे तो जमिनीवर ताठ उभा ठाकला होता ती आवरणे गळून पडताच, त्या रंभागर्भाला जमिनीवर उभे ठेवण्यास कसलाच आधार न उरल्यामुळे, आकाशात विरून जाणे, हेच त्याच्या नशिबी येईल.

ज्ञानदेव म्हणतात, अनुभाविक-अनुभाव्य-अनुभूतिक, ही जी त्रिपुटी आपल्या ज्ञानाच्या व अनुभवांच्या मुळाशी असते, तिची कथाही वर वर्णि-ल्याप्रमाणेच आहे. आपण म्हणजे 'अनुभाविक'; आणि आपल्याला जे दिसते-भासते ते 'अनुभाव्य'; आणि 'हे काय ? ते काय ?' असे प्रश्न उभे करून आपण दृष्टीस दिसणाऱ्या सृष्ट पदार्थांना म्हणजे दृश्यांना नावे देतो; त्यांचे गुणधर्म शोधून काढतो; आणि या ज्ञानाच्या वा 'अनुभूतिका'च्या आधारावर 'अनुभाविक' व 'अनुभाव्य' यांचा संबंध आपल्या अहंबुद्धीकडून जोडला जातो; म्हणून 'अनुभाव्य' व 'अनुभाविक' यांना जे जोडते ते 'अनुभूतिक'. हे 'अनुभूतिक' या दोघांच्या

संबद्धपणातच राहते. हा संबद्धपणा म्हणजेच आपले ' अहं-रूपाने असणे, संस्कारबद्धतेने असणे.

आता समजा, आपल्याला असे आढळून येऊ लागले की, या संबद्धपणा-बाबतच्या आपल्या कल्पना, भावना, आपले विचार, आपली मते व आपल्या निष्ठा वा श्रद्धा, हे सर्व आपण जसे आजवर मानून चाललो होतो, तसे नाही. म्हणून आपण या संबद्धपणाच्या मुळाशी सत्य काय आहे, हे शोधून काढण्याचे ठरवले. ग्रंथ, गुरू, उपासना, साधना, इत्यादि प्रकार आपण करून पाहिले. कारण आपल्याला परंपरेने असे सांगण्यात आले होते की, हे असे प्रकार प्रत्यक्ष आचरणात आणले, तर आपला 'अनुभाव्या'शी जो संबद्धपणा आहे त्याचे रहस्य आपल्याला आपोआप कळून येईल.

बहुतांश लोक या प्रकारातच अडकून पडतात. या प्रकारांच्या अनुष्ठानामुळे त्यांना काही ' विशेष अनुभव ' येतात, म्हणून त्यांचा या अनुष्ठानादी प्रकारांवर विश्वास बसतो. शिवाय जीवनाला एक प्रकारचा भक्कम आधार गवसल्याचे समाधानही त्यांना लाभते. अनुष्ठानाची एक प्रकारची मस्तीही अंगात संचरू लागते. सूक्ष्म अहंकार त्यामुळे पोसला जातो व आपणही कोणीतरी ' विशेष ' आहोत, याची खात्री त्यांना पटते. या अनुष्ठानादी प्रकारांना परंपरेच्या प्रभावामुळे सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली असल्यामुळे या लोकांना मानमान्यता मिळू लागते. त्यामुळे जीवनाचे सार्थक झाल्याची भावना त्यांच्या अंगी बळावते. पण या सर्व प्रकारामुळे ' अनुभाविक ' व ' अनुभाव्य ' यांच्यातील संबद्धपणाच्या मुळाशी असलेल्या सत्याचा जो शोध आरंभिला होता, तो दुर्लक्षिला जातो. अनुष्ठानादी प्रकारांमुळे जे काही प्राप्त झाले असेल त्याच्या अभिमानातच हे लोक अडकून पडतात.

पण या अशा प्रकारांनी सत्य अधिकच आवरित केले जाते, हे काही थोडे ओळखतात. आणि या जाणिवेच्या प्रकाशावर विसंबून, पूर्वीचे अनुष्ठानादी, उपासना-साधनादी सर्व प्रकार पार बाजूला सारतात; आणि मग ' अनुभाविक ' आपण आणि ' अनुभाव्य ' म्हणजे जे दिसते-भासते ते

सर्व काही, यांच्यात जो भूतपूर्व संबंधांचा गुंताळा निर्माण झालेला होता तो उकलून पाहण्याचा प्रयत्न करू लागतात. कारण द्रष्टा व दृश्य यांच्यातील पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे घटित झालेला संबद्धपणा हा भ्रामक आहे, हे त्यांना आकळलेले असते. म्हणून द्रष्टा म्हणजे आपण आणि दृश्य म्हणजे हे दिसते-भासते ते सर्व, यांच्यात संबंध कसा निर्माण होतो, याचे निरीक्षण ते करू लागतात.

हे निरीक्षण करू लागताच त्यांना हे आढळून येते की, आपला जो पूर्वापार चालत आलेला संबद्धपणा आहे तो पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य अशा कल्पना-भावना, विचार, विचारप्रणाल्या, निष्ठा-श्रद्धा, वा चिकित्सा-शून्यपणे दृढ होऊन बसलेली मते, यांनीच गुंतागुंतीचा करून टाकला आहे; म्हणून हे सर्व बाजूला सारून, प्रत्येक वृत्ति-प्रवृत्तीचे ते आतल्या आतच निरीक्षण करू लागतात. वृत्ती उसळते कशी? ती कोणत्या दृश्याकडे आपल्याला प्रवृत्त करते? कोणत्या हेतूने प्रवृत्त करते? हे हेतू सत्य-दर्शनाला पोषक की विनाशक? या हेतूंची पूर्ती केल्यास काय घडून येईल?, त्यामुळे सत्यदर्शन घडेल का? न घडेल, तर या अशा प्रवृत्तींच्या आहारी स्वत:ला जाऊ देण्यात कोणता शहाणपणा आहे?—पण आपल्याला या वृत्ति-प्रवृत्ती आवरता येतील का? न आवरता आल्यास आपल्याला काय करता येणे शक्य आहे? एक गोष्ट तरी शक्य आहे; ती म्हणजे वृत्ति-प्रवृत्ती खुशाल उसळू दिल्या, तरी त्या प्रवृत्तींच्या आहारी जाऊन कोणतीही कृती आपल्या हातून घडू न देणे. हे सूत्र ज्याच्या हाती येते, तो मग वृत्तींच्या उसळण्याला मुक्तद्वार करून देतो आणि त्या जसजशा उसळतील तसतसे त्यांचे केवळ निरीक्षण करू लागतो. अशा रीतीने वृत्ति-प्रवृत्तींच्या मुळाशी असलेल्या हेतूंचे यथार्थ, मूलगामी ज्ञान होऊ लागताच, या वृत्ति-प्रवृत्तींचा आवेग शिथिल होत असलेला त्याला आढळून येतो.

याचे नाव आत्मनिरीक्षण. हे अधिकाधिक सूक्ष्म व व्यापक होत गेले की, पूर्वपूर्वसंस्कारांचा प्रचंड आवेग ओसरू लागतो; सरतेशेवटी तो पार नाहीसा झाल्याचा भास होतो. पण हा भास खोटा असल्याचे प्रत्यंतर वारंवार येते. कारण पूर्वपूर्वसंस्कार अज्ञात-अबोध मनात स्मृतिबद्ध झालेले असल्यामुळे आणि ही स्मृतिबद्धता अनादी असल्यामुळे ते संस्कार या

आत्मनिरीक्षणाला जोराचा प्रतिकार करू लागतात. ते नाना तऱ्हेच्या युक्त्या-प्रयुक्त्या करू लागतात. आपण नाहीसे झाल्याचा भासही ते निर्माण करतात. आणि आपण या भासाच्या आहारी जाताच, पुन्हा आपला मारा सुरू करतात. म्हणून कोणकोणत्या स्मृती जागृतीत व स्वप्नावस्थेत कशा व का उसळतात इकडे मग जिज्ञासू लक्ष देऊ लागतो. प्राप्तव्य–कर्तव्य यांची ओढ जसजशी विरत जाते, तसतसे हे आत्मनिरीक्षण अधिकाधिक सावधान, तल्लख व असंग असे होत जाते.

अशा रीतीने हा जिज्ञासू अशा एका अवस्थेला येतो की, आपल्याला पूर्वी जे जे ज्ञान झाले असे वाटत होते, ते सर्व निखळ अज्ञानच होते; आपल्याला वस्तुतः काही काही कळत नाही; आपण पूर्ण अज्ञ आहोत; हे त्याला आकळते; आपल्या अज्ञतेची ही अशी पूर्ण साक्ष पटणे, हाच अविद्येचा साक्षात्कार. असा अविद्येचा साक्षात्कार झाल्याशिवाय सत्यदर्शनाचा संभवदेखील निर्माण होत नाही.

हा अविद्येचा साक्षात्कारच जिज्ञासूला नाहीपणात अवस्थित करू लागतो. हा नाहीपणा म्हणजे पूर्वानुभूतीच्या बद्धपणातून अभावरूप विमुक्ती. 'अनुभाव्य' आणि 'अनुभाविक' यांना जोडणारे व संबद्ध करणारे 'अनुभूतिक' अशा रीतीने नाहीसे होताच, "ते गेलिया कैचे एक । एकासीचि ?" असे होऊन बसते. 'अनुभाविक' हा एकटा एक, एकल; आणि 'अनुभाव्य' हे दुसरे एक; आणि यांना जोडणारे पूर्वीचे जे 'अनुभूतिक' ते मात्र नाहीपणात विरून गेलेले ! अशा अवस्थेत 'अनुभाव्य' व 'अनुभाविक' यांच्यात कोणता व्यवहार संभवणार ? आणि कोणताही व्यवहार होणे बंद झाले, तर पूर्वापार चालत आलेला संबद्धपणा नष्ट झालेला आणि नवा संबद्धपणा उदयास न आलेला, अशी ही विलक्षण अवस्था असते. या नाहीपणाच्या अवस्थेतच "तैं प्रमेयचि आविष्करे । नवलमेचु ये धुरे । नाहीपणाची ।।" असा चमत्कार घडून येतो !

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, "अनुभव हा आपल्या ठिकाणी आपला अभावच पत्करीत असेल, तर येथे अक्षरांच्या ओळी वा शब्दांच्या राशी कोणते कार्य करू शकणार ? कोणता अर्थ ध्वनित करू शकणार ?

अनुभव हे विकल्पनात्मक विचारांचे अपत्य; विकल्पन हे स्मृति-संचिताचे अपत्य; स्मृतिसंचित हे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचे म्हणजेच अविद्येचे अपत्य; आणि अविद्या ही चार वाणींच्या माध्यमातून अनादि कालापासून प्रवर्तित होत असलेली सदसद्विलक्षण अशी किमया—अशी पारंपरिक, व्यावहारिक मानवी जीवनाची वस्तुस्थिती असल्यामुळे, अक्षरे वा शब्द वा वाणीचे चाऱ्ही प्रकार हे अविद्येचा निरास होताच जीवे मरून जातात.

"येऱ्हवी परादिका चौघी । जीवमोक्षाच्या उपयोगी ।
अविद्येसवे अंगी । वेचती कीर ॥" (३–२)

देहासवे जसे हातपाय जातात; मनासवे जशी इंद्रिये जातात; जसे सूर्यासवे किरणजाल विलोपून जाते, तद्वत. अथवा निद्रेच्या अवधीत आधी स्वप्ने मरून जातात आणि मग जाग येताच निद्रा मरून जाते; तद्वत आधी वाणीचे चार प्रकार आणि ज्या शब्दांच्या साह्याने विचार आकार घेतात व अनुभवाला स्मृतिबद्ध करतात, ते स्वप्नाप्रमाणे आधी मरून जातात व नंतर अविद्यारूपी निद्रेचा नाश घडून येतो. (३–३,४)

'अनुभाविक' आणि 'अनुभाव्य' यांना जोडणारे व त्यांच्यात संबंध प्रस्थापित करणारे 'अनुभूतिक', म्हणजे स्मृतिबद्ध, शब्दबद्ध व विचारबद्ध अनुभव, हे जेव्हा नाहीपणात विलोपून जातात, तेव्हा एकीकडे एकटा एक, एकल 'अनुभाविक' आणि दुसरीकडे 'अनुभाव्य', यांना जोडून संबद्ध करणारा दुवाच निखळून पडल्यामुळे या दोहोंमध्ये एक गूढ नाहीपणा पसरतो आणि त्यांच्यात पूर्वी घडणारा अहंकेंद्रित असा परस्पर व्यापार बंद पडतो. अशा अवस्थेत अक्षरे वा शब्द यांचे कार्यच संपुष्टात येते. अशा रीतीने आलेल्या नाहीपणातच सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र सहजपणेच संचरते. आणि असे झाले की, शब्द आणि वाणीचे चाऱ्ही प्रकार यांचे भ्रामक कार्य कायमचे आटोपते.

* * *

ओव्या—

का परेसी पडे मिठी । तेथे नादसळु नुठी ।
मा वावरिजैल ओठी । हे के आहे ॥ ६३ ॥

चेइलियाही पाठी । चेवणयाच्या गोठी ।
की धाला बैसे पाठी । रंधनाच्या ॥ ६४ ॥
उदैजलिया दिवसपती । ते की दिवे शेजे येती ।
वाचूनि पिकल्या शेती । सुजताती नांगर काई ॥ ६५ ॥
म्हणोनि बंधमोक्षाचे व्याज । नाही, निमाले काज ।
आता निरूपणाचे भोज । वोळगे जऱ्ही ॥ ६६ ॥
आणि पुढिला का आपणापे । वस्तु विसरोनि हाते हारपे ।
मग शब्देचि घेपे । आठवूनिया ॥ ६७ ॥
येतुलियाही परौते । चांगावे नाही शब्दाते ।
जऱ्ही स्मारकपणे कीर्तीते । मिरवे हा जगी ॥ ६८ ॥

* * *

अर्थ—

(अनुभवाने आपलाच अभाव पत्करला असता अक्षरांना व शब्दांना कार्यच उरत नाही. हे कसे ते आता या ओव्यांत सांगत आहेत.)—

अनुभवाचा अभाव घडून येताच परावाणीची दातखिळी बसते. अशा रीतीने वाणीचा उगमच नाहीसा झाल्यामुळे पश्यंत्यादी नादांच्या क्रमद्वारे वैखरीच्या उच्चारासाठी वाणी ओठापर्यंत येणे कसे संभवणार ? ॥ ६३ ॥

जाग आल्यानंतर जागे करण्याच्या गोष्टींना काय अर्थ उरतो ? जेवून तृप्त झालेला माणूस अन्न शिजविण्यासाठी चुलीपाशी कशाला जाईल ? ॥६४॥

सूर्याचा उदय होताच दिवे झोपी जातात (मंद व तेजोहीन होतात); त्यांचे कार्य आटोपून जाते. यानंतरही कार्य करीत राहणे म्हणजे पीक उभे असलेल्या शेतात नांगर चालविण्यासारखेच होणार ! असे कोणी करील का ? ॥६५॥

म्हणून बंध व मोक्ष यांचे निमित्त आटोपून गेले असता, शब्दाला कार्यच उरत नाही. आता याच्याही नंतर निरूपणाचे महत्त्व शिल्लक उरते असे जे म्हणतात, त्याचा अर्थ एवढाच की, आपणा स्वतःला एखाद्या

वस्तूचे विस्मरण झाल्यामुळे पूर्वी ताब्यात असलेली वस्तू हरपल्यागत होते; अशा वेळी ती कुठे गवसेल याचा शोध शब्दांच्या साह्याने मागचे सारे स्मरणात आणूनच आपण करीत असतो. ।।६६–६७।।

यापेक्षा शब्दांना चांगुलपणाचा अन्य कोणताही गुण नाही. हरवलेल्या वस्तूचे स्मरण करून देणारा व त्यायोगे तिची पुन्हा प्राप्ती करून देण्यास साहाय्यक होणारा शब्द, हा 'स्मारकपणे'च जगात आपली कीर्ती मिरवीत असतो. ।।६८।।

(**टीप**—शब्दाची ही कीर्तीही कशी खोटी आहे, हे पुढील 'शब्द-खंडन 'नामक प्रकरणात निरूपिले आहे.)

* * *

रसरहस्य

आत्मदर्शन व सत्यसाक्षात्कार यांच्या आड येणारा सर्वात मोठा व प्राथमिक स्वरूपाचा प्रतिबंध म्हणजे शब्द; ज्ञानदेवांनी या अद्भुत ग्रंथात निरूपलेली ही वस्तुस्थिती इतकी प्रकाशशील आहे की, अद्वैत वेदांतदर्शनाला त्यांनी दिलेली ही सर्वात मोठी व मूलभूत स्वरूपाची देणगी आहे, असे म्हटल्यास मुळीच अतिशयोक्ती होणार नाही. शब्द हा आत्मदर्शनाला व सत्यसाक्षात्काराला प्रतिबंधक आहे हे ओळखल्याशिवाय व त्याच्या मगरमिठीतून बाहेर पडल्याशिवाय, आत्मदर्शनाच्या व सत्यसाक्षात्काराच्या दिशेने वाटचालदेखील केली जाऊ शकत नाही; या मूलभूत गोष्टीकडे प्रतिभाशाली रीतीने लक्ष वेधणारा हा एक अद्वितीय ग्रंथ आहे. किंबहुना अध्यात्मविद्या ही आद्य श्रीशंकराचार्यांच्या नंतर ज्या एका खोड्यात येऊन अडकली व कुंठित होऊन बसली होती त्या खोड्यातून तिला बाहेर काढून, लुप्त झालेला तिचा प्रकाश जगातील सर्व जिज्ञासूंना अभिनव रीतीने दाखविण्याचे जे कार्य या ग्रंथाने केले आहे, ते अगदी अतुलनीय व मानले पाहिजे.

ज्ञानदेवांचा हा अद्भुत ग्रंथ न पाहताही, हेच कार्य आधुनिक जीवन्मुक्त श्री. जे. कृष्णमूर्ती यांनीही, आधुनिक विज्ञानयुगाची पार्श्वभूमी

लक्षात घेऊन, केलेले आहे, ही नमूद करण्यासारखी गोष्ट आहे. कृष्ण-मूर्तींच्या अतिविमुक्त वाणीने आत्मदर्शन व सत्यसाक्षात्कार या विषयावर जो अती मर्मभेदी व झगझगीत प्रकाश पाडला आहे, तोच या प्रलयकारी यंत्रयुगातून मानवाची मुक्तता करण्यास समर्थ ठरणार आहे. या प्रकाशाचा किंचित्सा स्पर्श मला प्राप्त झाला नसता, तर ज्ञानदेवांच्या या अद्भुत ग्रंथाच्या वाटेला जाण्याचे साहस मी कदापिही केले नसते. असो.

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे काही आहे, त्याची ओढ लागलेल्या माणसाला निखळ नाहीपणातच प्रथम यावे लागते. असे घडून येताच अनुभव वा 'अनुभूतिक' या नावाची वस्तूच नाहीशी होऊन बसते. ती आपला अभाव पत्करते. अशा स्थितीत अक्षरांना वा शब्दांना कोणतेच कार्य बाकी उरत नाही. किंबहुना नाहीपणात येण्यापूर्वीच शब्दांची मगरमिठी सुटावी लागते.

पण ही वस्तुस्थिती असताही शब्दाचे माहात्म्य जगात इतके काही गाजलेले आहे की, त्याचा पार बीमोड करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी प्रकरण ३ व प्रकरण ६ (जुनी प्रत) अशी दोन प्रकरणे खर्ची घातली आहेत. पुढे येणाऱ्या सहाव्या प्रकरणाची प्रस्तावना या प्रकरणातील ६२ ते ६८ या शेवटच्या ओव्यांत केली आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, अनुभवाने जेथे आपला अभावच पत्करला, तेथे अक्षरांच्या ओळी व शब्दांच्या राशी यांना कोणते कार्य बाकी उरते ?

अनुभव जेथे आपला अभाव पत्करून नाहीपणात विलीन होतो, तेथे 'अनुभावक' व 'अनुभाव्य' यांना एकमेकापासून अखंड दूरदूरच ठेवणारे सारे भेदात्मक व भ्रमात्मक संबंध त्या अभावात, त्या नाहीपणातच विलोपून जातात. त्यामुळे ज्या सूक्ष्मतम परावाणीपासून वाक्सरिता उगम पावते, तो उगमच गूढशा मौनात विरून जातो. त्यामुळे परा, पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी, अशा क्रमाने प्रवाहित होणारी वाक्सरिता वाहीनाशी

होते. ती उगमस्थानातच आटून जाते. अशा परिस्थितीत ती वाक्सरिता वैखरीचे व्यक्त रूप धारण करून ओठात वावरू लागणे कसे संभवेल ?

जाग आल्यानंतर झोपी गेलेल्याला जागे करण्याची भाषा जशी अर्थशून्य होऊन बंद पडते, अथवा पोटभर जेवून तृप्त झालेल्याला अन्न शिजविण्यासाठी परत चुलीपाशी जाऊन बसणे जसे अर्थशून्य व अनावश्यक होते; अथवा सूर्य उगवताच, आधीच्या काळोखी रात्री प्रकाशासाठी लावलेले दिवे जसे झोपी जातात, मंद व निस्तेज होऊन बसतात; तद्वत अनुभव वा 'अनुभूतिक' अभावात विलोपून गेल्यानंतर अक्षरांच्या ओळी व शब्दांच्या राशी ह्या अर्थशून्य होऊन बसतात. कारण त्यांना त्यानंतर कोणतेही कार्य करणे बाकी उरत नाही.

अर्थशून्य व कार्यशून्य झाले असताही शब्दांचे कार्य चालू ठेवणे म्हणजे पीक उभे असलेल्या शेतात नांगर चालविण्यासारखेच आहे ! सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र यांचा चिरवसंत जेथे नित्य बहरत असतो व प्रतिक्षणी नवता धारण करणारी, अनंतविध अशा सुगंधी फुलांनी व मधुर फळांनी भारावलेली रमणीय व अद्‌भुत सृष्टि जेथे आकार–निराकाराची रमणीय किमया करीत सदा उल्हासात असते, तेथे शब्दादी साधनांनी प्राप्त होणाऱ्या तुच्छ गोष्टींना कोणते माहात्म्य उरणार ?

ज्ञानदेव म्हणतात, बंध आणि मोक्ष या दोन टोकांतच वारंवार येरझारा करणाऱ्या द्वंद्वात्मक व दिक्कालावगुंठित जगातच शब्दांनी होणाऱ्या निरूपणाला महत्त्व प्राप्त होत असते. पण बंध व मोक्ष यांचे निमित्तच जेथे शिल्लक उरलेले नसते, तेथे शब्दांना कोणते काम करता येणार ?

कोणी म्हणतात, माणसाला वस्तू दृश्य रूपानेच भासतात व म्हणून त्या हस्तगत केल्या जाऊ शकतात. अशी हस्तगत झालेली वस्तू विस्मरणामुळे हरवली गेली, तर शब्दांच्या साह्यानेच ती प्रथम स्मरणात आणावी लागते; व अशा रीतीनेच ती पुन्हा हस्तगत करणे संभवनीय होते. म्हणून 'स्मारकपणे' शब्दाचे माहात्म्य अखंड कायमच राहते.

वस्तूचा लाभ व या लाभाची हानी, ही भाषा वस्तूवर अवस्तूचा जोवर आरोप होत राहतो, तोवरच चालू राहते. द्रष्टा व दृश्य वस्तू,

अनुभाविक व अनुभाव्य, यांच्यातील व्यक्त नाते अनुभूतिकामुळेच आकारास येते व चालू राहते. पण हे नाते भ्रमात्मक व म्हणूनच वारंवार दुःखात लोटण्यास कारणीभूत होणारे असले पाहिजे, अशी शंका ज्याच्या मनात उद्भवते; या शंकेच्या निवारणासाठी जो अनुभूतिकाचे खरे स्वरूप काय याचा आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा शोध घेऊ लागतो; आणि ज्याचा हा शोध अनुभूतिक वा अनुभव यांच्या अभावातच परिणत होतो, तो स्मरण आणि विस्मरण, या द्वंद्वातूनही विमुक्त होतो. स्मरण कशाचे असते ? भूतकालीन अनुभवाचेच ना ? पण जेथे अनुभवाचाच अभाव घडून आलेला असतो, आणि नव्या व अधिक सुखदायक अशा अनुभवाची तृष्णा ज्याच्या अंतःकरणातून विलोपून गेलेली असते, त्याला स्मरण तरी कशाचे संभवणार ? आणि स्मरणच नाही तर विस्मरण तरी कशाचे ?

बंधाची जाणीव आणि मोक्षाची आकांक्षा यांचे जे चक्र चालू असते, ते स्मरण आणि विस्मरण यांच्या आधारेच चालू राहते. स्मरण हे सुखद वा दुःखद अनुभवाचेच असते. आणि यांच्या कात्रीतून सुटण्याची आकांक्षा ही मोक्षाचे एक विकल्पनात्मक चित्र नजरेसमोर उभे करते. म्हणून बंधाकडून मोक्षाकडे जाण्याची प्रक्रिया कोणत्या ना कोणत्या श्रुत वा स्मृतिबद्ध साधनेच्या आश्रयाने चालू होते. आणि मोक्ष गवसला असा अनुभव आला व हा अनुभव अत्यंत सुखद भासला, तरी हा अनुभव पूर्वानुभूत बंधाच्या अपेक्षेनेच मोक्षानुभव ठरत असल्यामुळे तो तात्काळ स्मृतिबद्धच होतो. आणि मग काही कारणामुळे याची विस्मृती घडून येताच पुन्हा शब्दांच्या साह्याने भूतपूर्वाचे स्मरण चित्तातून हुडकून काढण्याचा प्रयत्न सुरू होतो. आणि मग पुन्हा बंध-मोक्ष, बंध-मोक्ष, असे चक्राकार भ्रमण चालू होते !

ज्ञानदेवांनी या चक्राकार भ्रमणाचे निरूपण तिसऱ्या प्रकरणात (जुनी प्रत) इतक्या मर्मभेदक व प्रकाशमय रीतीने केलेले आहे की, ते अवधानात सतत वर्तत राहिले, तर स्मरण-विस्मरण आणि बंध-मोक्ष हे द्वंद्व सहजपणेच अर्थशून्य होऊन विलोपून जाते.

ज्ञानदेवांनी तिसऱ्या प्रकरणात सांगितले की, वाचा-ऋण वा शब्दबंध हा अविद्योपजीवी आहे. अविद्या गेली की चाऱ्ही वाचा जीवे

मरून जातात. तरी पण तत्त्वज्ञानाच्या नावाने त्या पुन्हा उसळून उभ्या ठाकतात.

" तेवी अविद्येसवे । चौघी वेचती जीवे ।
तत्वज्ञानाचेनि नावे । उठतीच या ।। " (३-७)

अविद्या जिवंत असते तोवर ती अन्यथाबोधच उत्पन्न करीत राहते. आणि या अनुभवरूप बोधाचे स्वरूप आकळून घेण्याचा आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा प्रयोग सुरू केला असता, तो अन्यथा-बोधाचा नाश करून यथार्थ-बोधात परिणत होतो. आणि मग अविद्या या यथार्थबोधालाच मिठी मारून बसते आणि 'तत्त्वज्ञानाचेनि नावे' चाऱ्ही वाचा पुन्हा वेगळ्या रूपात जिवंत करून बंधमोक्षाचे चक्र ती चालू ठेवते.

" परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ।।" (३-११)

ज्ञानदेवांनी अविद्येची ही अद्‌भुत किमया आपल्या अधिक अद्‌भुतशा प्रतिभेने इतकी उघड करून दाखविली आहे की, ती आपल्या अवधानात नित्य वर्तमान राहिल्यास, आपण याबाबत सदैव निःशंक अवस्थेतच राहू.

हे सर्व अवधानात कायम ठेवून आपण प्रस्तुत ओव्यांकडे पाहू लागलो तर त्यांतील आशय सहजपणेच आकलनात येतो. 'अनुभाविक' व 'अनुभाव्य' यांना जोडणारा व त्यांच्यात विशिष्ट प्रकारचा भ्रामक संबद्धपणा आकारास आणणारा जो 'अनुभव' त्याचा सूक्ष्मतम आत्मनिरीक्षणाने एकदा ध्वंसाभाव घडून आला की, स्मरण-विस्मरण, बंधमोक्ष यांची अनादी अनंत आवर्तने ही मेघांची गंधर्वनगरी जशी वाऱ्याचा झोक लागताच पार विस्कटून जाते व कायमची नाहीशी होऊन जाते, तद्वत् अनुभवाचा अभाव घडून येताच आणि नाहीपणात आपण सहजपणे अवस्थित होताच, सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र अशी जी 'वस्तू' जी 'अनुभाव्य'-'अनुभाविक' अशा द्वंद्वात पूर्वी लुप्त झाल्यागत होऊन बसली होती, ती अद्‌भुतशा स्फूर्तिमात्रतेने स्वयंभूपणेच आपला आविष्कार

करू लागते. या स्फूर्तिमात्र रूपात 'वस्तू'चे दर्शन होताच, स्मरण-विस्मरण, बंध-मोक्ष, भूत-भविष्य अशा द्वंद्वात वावरणारी दिक्कालात्मक सृष्टि क्षणार्धात कायमची विलोपून जाते. आता नित्यवर्तमान, नित्य-सर्जनशील, नित्य कल्याणकारी व नित्य नूतन स्फूर्तिमात्रता, यापेक्षा अन्य असे काहीच बाकी उरत नाही.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात— 'स्मारकपणे' आपली कीर्ति जगात मिरविणारा जो शब्द त्याचे यथार्थ रूप काय याचा आपण आता विचार करू.

हा विचार यापुढील 'शब्द खंडनम्' नामक प्रकरणात केलेला आहे.

प्रकरण तिसरे

द्वैतच्छलनिरूपणम् ।



भाग ४

शब्दखंडनम् ।

ओव्या—

बाप उपेगी वस्तु शब्दु । जिया धरा सधर नादु ।
अमूर्ताचा विशदु । आरिसा नव्हे ॥ १ ॥

पाहते आरिसा पाहे । येथे काहीचि नवल नव्हे ।
परी दर्पणे येणे होये । न पाहते पाहते ॥ २ ॥

वडिला अव्यक्ताचिया वंशा । उद्योतकारू सूर्य जैसा ।
येणे एके गुणे आकाशा । अंबरत्व ॥ ३ ॥

आपण तव खपुष्प । परी फळ दे जगद्रूप ।
शब्द मविते अमूप । कोण आहे ॥ ४ ॥

विधिनिषेधाचिया वाटा । दाविता हाचि दिवटा ।
बंधमोक्ष कळिकटा । शिष्टु हाचि ॥ ५ ॥

हा अविद्येच्या अंगी पडे । तै नाथिले ऐसे रूढे ।
न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ॥ ६ ॥

* * *

अर्थ—

शब्द ही वस्तु फार उपयोगी अशी आहे. निराधार नादाला आधारभूत होऊन, शब्द हा अमूर्त नादाला मूर्तता प्राप्त करून देतो. म्हणून आरसा

जसा प्रतिबिंबाच्या योगे बिंबाला आपले रूप दाखवितो, तद्वत् शब्द हा अमूर्ताला विशद वा सुस्पष्ट करणारा आरसाच नव्हे काय ? ॥१॥

'पाहते' आरसा पाहते, तेव्हा यात नवलाचे असे काहीच घडत नाही. पण शब्द हा असा आरसा आहे की, त्याच्या योगे 'न पाहते' पाहणारे होते. ॥२॥

समग्र व्यक्त सृष्टि ही अव्यक्तापासूनच व्यक्त दशेला आलेली आहे. म्हणून अव्यक्त हे सर्वांचे वडील. अव्यक्ताच्या वंशात जन्माला येऊन सूर्य जसा व्यक्ताला प्रकाशित करतो, तद्वत् सर्वत्र पसरलेले, पण न दिसणारे व न भासणारे असे जे आकाश त्याला आकाशत्व, अंबरत्व प्राप्त करून देणारा शब्द हा एकच एक गुण आहे. ॥३॥

आकाशद्रव्याचा गुण या नात्याने शब्द हे ख-पुष्पच आहे. पण ख-पुष्पासारखा असत् असताही शब्द हा जगद्रूप दाखविण्यास समर्थ ठरतो. अशा रीतीने न मोजले जाणारेही आपल्या मापात आणणारी शब्दासारखी दुसरी कोणती वस्तु आहे ? ॥४॥

विधिनिषेधांच्या, सहसा जाणिवेच्या कक्षेत न येणाऱ्या, काळोखी वाटा प्रकाशित करणारी शब्द ही जणु मशाल आहे. आणि बंधमोक्षाची गोंधळात पाडणारी कटकट व परस्परविरोधामुळे त्यांच्यात माजणारे भांडण, यातून जीवाला सोडविण्याच्या कामी शिष्टाई करणारा कोणी असेल तर तो हा शब्दच. ॥५॥

पण शब्द अविद्येच्या अंगी लागून कार्य करू लागला की, नसणाऱ्या वस्तूलाही तो असण्याची प्रतिष्ठा प्राप्त करून देतो. व तिला समाजात रूढ करून तिचा विकासही घडवून आणतो; आणि त्याच्या या अचाट सामर्थ्यामुळे 'साच वस्तू'ला तीन कवड्यांचेही मोल उरत नाही ! ॥६॥

* * *

रसरहस्य—

मागील प्रकरणातील शेवटच्या सात ओव्यात, अनुभवाने आपला अभाव पत्करून नाहीपणात बुडी दिल्यानंतर अक्षरांच्या ओळी व शब्दांच्या

राशी यांना कसलेच कार्य कसे उरत नाही, हे ज्ञानदेवांनी सांगितले. आणि वस्तुस्थिती अशी असताही, 'स्मारकपणे' शब्दाची कीर्ती जगात सदैव दुमदुमत राहते. हे असे का होत राहते, याचा विचार ज्ञानदेव प्रस्तुत प्रकरणात आपल्यासमोर मांडीत आहेत. 'स्मारकपणे' जगात कीर्ती मिरवणारा शब्द, आत्मज्ञान व सत्यसाक्षात्कार यांना उपकारक होतो की, अपकारक, याच प्रश्नाचे विस्तृत विवरण या प्रकरणात केलेले आहे. हे विवरण इतके मर्मभेदी व मूलभूत महत्त्वाचे आहे की, ते रेखीवपणे अवधानात आल्याशिवाय आत्मज्ञान व सत्यसाक्षात्कार यांच्या आसपासही जिज्ञासूला जाता येणार नाही. मग सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र असे जे, त्याच्या साक्षात् स्पर्शाची तर गोष्टच बोलावयास नको.

आरंभी १ ते १२ या ओव्यात ज्ञानदेवांनी शब्दाची महती वर्णिली आहे. पण १२ व्या ओवीच्या उत्तरार्धातच, 'वस्तू'चे दर्शन घडविण्याच्या कामी, शब्द हा 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' असताही यत्किंचितही उपकारक होत नाही, असे ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे. आणि पुढील ओव्यात हाच विषय अनुपम रीतीने निरूपिला आहे.

* * *

शब्द आणि आधुनिक जग

ज्ञानदेवांनी या प्रकरणात केलेल्या शब्द–विवरणाचे महत्त्व ध्यानात येण्यासाठी आधुनिक वर्तमान जगात शब्दाला जे नवे माहात्म्य प्राप्त झाले आहे, ते अवधानात घेणे आवश्यक आहे. कारण शब्दाला आपल्या दैनंदिन जीवनात आज आपण किती महत्त्व देतो व कां देतो, याची स्पष्ट कल्पना करून घेतल्याशिवाय ज्ञानदेवांनी शब्दाबाबत जे म्हटले आहे, त्याचे रहस्य आकलनात येणे अशक्य आहे.

देव, धर्म, राम–कृष्णादी अवतारांची नावे, ब्रह्म–माया, पुरुष–प्रकृती परमात्मा–जीवात्मा, पुण्य–पाप, परंपरा, संस्कृती इत्यादी शब्दांचा आपल्यापैकी बहुसंख्य लोकांवर इतका प्रभाव आजही दिसून येतो की, हे असे का ?—असा प्रश्न उभा करून त्याचे यथार्थ उत्तर शोधून

काढण्याची आवश्यकता देखील कोणाला सहसा भासत नाही. याचा अर्थ असा नव्हे की, या शब्दांचे अर्थ स्पष्टपणे सर्वांना कळलेले असतात व म्हणून ही आवश्यकता भासत नाही. उलट स्पष्ट अर्थ कळलेले नसतानाच या शब्दांचा बेसुमार प्रभाव असंख्यांच्या मनावर दृढमूल होऊन बसलेला असतो. या शब्दांच्या भोवती परंपरागत चालत आलेल्या भावनांची, कल्पनांची व विचारांची इतकी घनदाट वलये मानवी मनात नित्य वावरतात व त्यांचे दैनंदिन जीवन प्रभावित करतात की, या वस्तुस्थितीचा विचार करू लागताच मानव हा केवळ शब्दज्ञानालाच 'वस्तू' कल्पून शब्दांची गुलामगिरी किती भयानक प्रमाणात पत्करू शकतो, याचे आश्चर्य वाटल्याशिवाय राहत नाही.

या पुरातन शब्दांच्या जोडीला आता विज्ञान, वैज्ञानिक प्रगती, लोकशाही, उदारमतवाद, समाजवाद, साम्यवाद, योजनाबद्ध अर्थव्यवस्था, राष्ट्रवाद, राष्ट्रधर्म, सत्य–अहिंसा–सत्याग्रह, स्वातंत्र्य–समता–मानवता, सामाजिक क्रांती, जागतिक क्रांती, सर्वोदयी क्रांती व जागतिक शांतता, इत्यादी शब्दांनाही बेसुमार माहात्म्य मानवी जीवनांत प्राप्त झाले आहे. याही शब्दांचे स्पष्ट अर्थ कळलेले नसतानाच त्यांच्याभोवती भावनांची, कल्पनांची, व विचारांची घनदाट वलये असंख्यांच्या मनात निर्माण झालेली आहेत व त्यामुळे त्यांच्या दैनंदिन जीवनावर त्यांचा बेसुमार प्रभाव पडलेला आहे.

याचा अर्थ असा की, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची मगरमिठी आता नवनव्या भ्रमसंस्कारांच्या दडपणामुळे मानवी मनावर व जीवनावर अधिक घट्टपणें आवळली जात आहे. आणि ज्या प्रमाणात हे घडून येत आहे, त्या प्रमाणात मानवी मन हे सत्यापासून व आत्मदर्शनापासून अधिकाधिक दूरदूर जात आहे. वैज्ञानिक व यांत्रिक क्रांतीच्या वेगवान प्रगतीमुळे शब्दाच्या गुलामगिरीला नवनवी व अधिकाधिक व्यापक अशी प्रांगणे प्राप्त होत आहेत. प्रकाशनाची, प्रसिद्धीची व प्रवर्तनाची यांत्रिक साधने झपाट्याने अधिकाधिक प्रभावी होत आहेत. यामुळे व्याख्यान बाजीला बेसुमार भरते येत आहे. बोलपट, चित्रपट, सचित्र ध्वनिपट, आकाशवाणी, ध्वनिक्षेपक यंत्रे, दैनिक वर्तमानपत्रे, साप्ताहिके व मासिके, यांचा अव्याहत

शाब्दिक मारा इतक्या प्रचंड प्रमाणात वाढत आहे की, आयत्या घोषणा आयते विचार, आयत्या कल्पना व भावना, यांच्या मुशीत मानवी मने प्रभावी प्रचारतंत्रामुळे कोंडली जात आहेत. कारखान्यात तयार होणाऱ्या मालाप्रमाणे ती साचेबंद व ठराविक ठशांची बनविली जात आहेत. आता माणसे ही 'मानवी' न राहता ती या किंवा त्या वादाचे 'बोलके ढलपे' बनू लागली आहेत. कारखान्यातील यांत्रिक मालाची निर्जीव साचेबंदी मानवी मनात संक्रमित होत आहे. या मानसिक यांत्रिकतेलाच 'पुरोगामी, प्रतिगामी, क्रांतिकारी, प्रतिक्रांतिकारी' अशी ठराविक ठशांची ठोकळेबाज विशेषणे प्राप्त होत आहेत. आणि या विशेषणांमुळे जे निर्जीव व यांत्रिक आहे, ते सजीव व प्रगतिशील आहे असा भयानक आभास जगभर प्रसृत केला जात आहे !

ह्या सर्व प्रकार म्हणजे शब्दाच्या अनियंत्रित सुलतानशाहीचे आश्चर्य-जनक साम्राज्य ! शब्दाइतके सामर्थ्यशाली या आधुनिक जगात दुसरे काहीही दिसून येत नाही. परमाणु–स्फोटके प्रलयकारी खरी; पण ती शाब्दिक विचारप्रणाल्यांच्या तालावर नाचणारी खेळणी झालेली आहेत.

राष्ट्रीय पुढारी, त्यांच्या शाब्दिक घोषणा, आणि त्यांना यांत्रिकपणे प्रतिध्वनिवत् साद देणाऱ्या लक्षावधी लोकांच्या झुंडी, असे भयानक भस्मासुरी रूप, जगातील मानवी समूहांना आता प्राप्त झाले आहे. क्रूर विकार-वशतेतून उत्पन्न होणाऱ्या शाब्दिक घोषणांनाच वेदाज्ञा, धर्माज्ञा, संत-सत्पुरुषांचा उपदेश, एवढेच नव्हे तर वैज्ञानिक सिद्धांत, यांच्यापेक्षाही अनंत पटींनी आधिक माहात्म्य प्राप्त झाले आहे. आचार्य व गुरु यांची जागा सत्ता-पिसाट राजकीय पुढाऱ्यांनी घेतली आहे. आणि वैयक्तिक शिष्यपणाची जागा, संमोहनास्त्राने आणल्या गेलेल्या मूर्च्छेवत्, सामूहिक अनुयायित्वाने घेतली आहे. अभ्यासाची जागा शब्दांच्या स्मृतिबद्धतेने घेतली आहे. व विद्यार्थ्यांची जागा परीक्षार्थींनी घेतली आहे. सत्यान्वेषणाची जागा यांत्रिक व निर्बुद्ध अशा पुस्तकी संशोधनाने घेतली आहे. कारुण्यमय विवेकाची जागा, क्रूर विकारवशतेने घेतली आहे. आणि सत्याची जागा आकर्षक शाब्दिक घोषणांनी घेतली आहे. सारांश, शांकरीय 'सत्यानृतमिथुन'

शब्दाच्या माध्यमातून अभूतपूर्वपणे व प्रचंडपणे आता प्रवर्तित केले जात आहे आणि मानवी जगावर आपली अनियंत्रित सुलतानशाही त्याने प्रस्थापित केली आहे !

शब्द–विरुद्ध–शब्द, घोषणा–विरुद्ध–घोषणा, गर्जना–विरुद्ध–गर्जना, यांचे प्रलयकारी तांडव मानवी जगावर आता थैमान घालीत आहे. सत्याधिष्ठित धर्म–नीति–सदाचार–संयम–समंजसपणा यांची क्षणाक्षणाला रेवडी उडवून होळी केली जात आहे. सत्यनिष्ठ व सर्जनशील शांतीचे स्थान भ्रांतिमय क्रांतीने घेतले आहे अनाग्रही समंजसपणाचे स्थान आक्रस्ताळी संघर्षमयतेने घेतले आहे. आणि सर्जनशील जीवनाचे स्थान प्रलयकारी मृत्यूच्या तांडवाने घेतले आहे. भूलोक हा मृत्युलोक आहे या विधानाला सार्थकता, आज ज्या प्रचंड प्रमाणात प्राप्त झालेली स्पष्ट दिसून येत आहे, तशी ती यापूर्वी कधीही झालेली नसेल !

आणि ही सारी करामत केवळ दोन अक्षरांची ! ही दोन अक्षरे म्हणजे ' शब्द ' ! म्हणूनच ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे, " शब्द हा अविद्येच्या अंगी लागून कार्य करू लागला की, नसणाऱ्या वस्तूला असण्याची प्रतिष्ठा तो प्राप्त करून देतो व तिला समाजात रूढ करून तिचा विकासही घडवून आणतो; आणि त्याच्या या अचाट कर्तृत्वामुळे ' साच वस्तू'ला तीन कवडयांचेहि मोल उरत नाही !

ज्ञानदेवांची ही वाणी किती सार्थ आहे, याची साक्ष आधुनिक जगात शब्दाचे जे सुलतानी साम्राज्य प्रस्थापित झाले आहे व त्याचा जो प्रचंड डंका वाजत आहे, त्याच्याकडे पाहिले म्हणजे ज्या भेसुर यथार्थतेने पटते, तशी या ओव्यांची शीत रवताने मृतवत् तात्त्विक चर्चा केल्याने कदापिही पटू शकणार नाही. शब्द हा अविद्येचा सहकारी आहे आणि शब्दबंध हा इतका भयानक बंध आहे की, अविद्या ही जिती असो वा मेलेली असो, मानवाला तो आपल्या खुंटयाला, मारुतीच्या शेपटीप्रमाणे लांबच लांब होत जाणाऱ्या, दोरखंडाने घट्ट बांधून ठेवून, घाण्याच्या बैलाप्रमाणे बंधमोक्षाच्या लवचिक व प्रसरणशील रिंगणात सदैव गिरक्या घेत राहण्यास भाग पाडतो !

शब्दबंधाकडे दुर्लक्ष करून अध्यात्मविद्या, आत्मदर्शन व सत्यसाक्षात्कार यांची चर्चा करणे व त्यांची महती गाणे आणि अशा प्रकारे 'ब्रह्म विद्येचा सुकाळ' करण्याची स्वप्ने रंगवीत बसणे, म्हणजे वांझ बाईला पराक्रमी पुत्र होऊन. ते दुष्कृतांचा संहार करतील, साधु-सज्जनांचे संरक्षण करतील, व अखिल मानवजातीला कल्याणमय अशा सद्धर्माची दीक्षा देतील, अशी अपेक्षा करण्यासारखेच हास्यास्पद आहे !

ज्ञानदेवांनी आपल्या या अद्‌भुत ग्रंथात 'वाचाऋणमुक्ति' आणि 'शब्दखंडन', ही प्रकरणे समाविष्ट करून शब्दबंधावर जो झगझगीत प्रकाश टाकला आहे, त्यामुळे अध्यात्मविद्येवर अमर असे लेणे चढविले गेले आहे ! सत्यसाक्षात्कारार्थ शब्दानेच शब्दाचा काटा कसा काढावा, आणि रेखीव व धारदार विचार.नेच 'निर्विचारवैशारद्य' व 'सर्वार्थगर्भ नाहीपण' कसे प्राप्त करून घ्यावे, याबाबत ज्ञानदेवांनी या अद्‌भुत ग्रंथात केलेले निरूपण प्रातिभ, निखळ नवे, असामान्य, अद्वितीय व चिरंतन महत्त्वाचे असे आहे.

* * *

' बाप उपेगी वस्तु शब्दु '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्द ही फार उपयोगी वस्तू आहे. निराधार नादाला आधारभूत होऊन अमूर्ताला समूर्तत्वाचा स्पष्टपणा प्राप्त करून देणारी वस्तू, म्हणजे हा शब्द. आरसा जसा प्रतिबिंब दाखवून बिंबाला आपल्या रूपाची जाणीव करून देतो, तद्वत शब्द हा अमूर्ताला विशद वा सुस्पष्ट करणारा जणु आरसाच आहे.

शब्दाची महती वेदादी धर्मग्रंथात गूढगहन रीतीने वर्णिली आहे. सूक्ष्मातिसूक्ष्म अशी जी विश्वारंभकालीन 'अवाक्' 'वाक्-देवता' तिला 'स-वाक्' करून, परा, पश्यन्ती, मध्यमा अशा सूक्ष्माकडून स्थूलाकडे जाणाऱ्या मार्गाने वैखरीत परिणत करणारी 'वस्तू' म्हणजे शब्द. म्हणून शब्द हा जणू ईश्वरच आहे. "आरंभी शब्द होता. आणि शब्द हाच ईश्वर होता" हे बायबलमधील विधान याच अर्थाचे आहे. ही 'वाग्देवता' म्हणजे

'वेदातील सरस्वती'; हिलाच ऋग्वेदात 'पावीरवी' म्हणजे 'विद्युल्लतेची कन्या' असे नाव दिलेले आहे. विद्युल्लतेसारख्या तेजस्वी स्फोटाने केवळ अस्तित्वमात्र पण परिमाणशून्य अशा बिंदूतून हे विश्व अव्यक्तातून व्यक्त दशेस आले, असा गूढार्थ 'पावीरबी' या नावात साठला आहे.

हे विश्व नव्हते, तेव्हा सर्व काही शांत, अ–शब्द अ–प्रकेत व तमाने व्याप्त असे होते. तेव्हा नामही नव्हते आणि रूपही नव्हते. "तेव्हा ते एकटे एक स्वधेसहित आपल्या स्वांतःशक्तीने अवात स्पंदन करीत होते. आणि त्याहून अन्य असे काहीही त्यावेळी, त्या महाप्रलयकाली नव्हते."

हे विश्व नव्हते, तेव्हा काय होते ? याचे हे ऋग्वेदातील नासदीय सूक्तात आलेले वर्णन आहे. 'ते एकटे एक' आणि त्याच्याच 'स्वांतः-शक्तीने' चालू असलेले ते 'अवात श्वसन' — एवढेच या विश्वाच्या या प्रागभावकाली होते. आधुनिक विज्ञानाच्या या विषयाबाबतच्या कोणत्याही संशोधनाशी अविसंगत असे हे वर्णन आहे. ते 'अवात श्वसन' वा सर्जनशील स्पंदन म्हणजेच स्फूर्तिमात्र असा परमात्मा वा परमेश्वर. आणि त्याची 'स्वधा' वा 'स्वांतःशक्ति' ती अ–वाक् 'वाग्देवता', 'सरस्वती' अथवा 'पावीरवी.' या परमेश्वराचे 'ईक्षण' म्हणजे 'केवळ पाहणे' अथवा 'सृष्टिकल्पना.' हे 'पाहणेचि आपुली वास' पाहू लागले की, तात्काळ एका परिमाणशून्य पण अस्तित्वपूर्ण अशा बिंदूत प्रचंड सर्गशक्ति केंद्रित होते. आणि ती 'स्वधा,' ती आंतरिक स्पंदन-शक्ती प्रचंड आवेगामुळे आतल्या आत दाटू लागली की, एक अव्यक्तसा ताण (Causal Stress), सर्गकारणवत असा ताण, त्या बिंदूत निर्माण होतो. हा मूळ ताण म्हणजेच 'परा वाक्'. त्या आंतरिक विश्व-कारणरूप ताणामुळे 'बिंदू'त प्रचंड स्फोट घडून येतो व तो प्रसार पावतो. या प्रसरणाचा जो नाद त्यालाच 'पश्यन्ती वाक्' असे नाव मिळाले. आणि मग या प्रसरणाला सूक्ष्म नादमय व्यक्तरूप आले, त्यालाच 'मध्यमा वाक्' असे नाव मिळाले, आणि मग त्यातूनच स्थूल नादमय व्यक्त विश्व आपल्याला आज भासणाऱ्या चराचर सृष्टीत आविर्भूत झाले.

असे घडून येताच, जडाजडात ती ' मध्यमावाक् ' स्थूल पण वर्णशून्य नादाने प्रकट होऊ लागली आणि मानवात स्थूल पण वर्णमय अशा वैखरीत परिणत झाली.

म्हणून वैदिक शब्दशास्त्रज्ञांच्या वा मंत्रतंत्र-यंत्र-शास्त्रज्ञांच्या मते, ही सृष्टी त्रिविध रूपाने वर्तत असलेली दिसून येते. पर, सूक्ष्म व स्थूल अशी ही तीन रूपे होत. परा वाक् म्हणजे सृष्टिनिर्मितीला कारणरूपाने आवश्यक असा प्राथमिक ' आंतरिक ताण '. हेच ईश्वराचे ' ईक्षण ', हीच त्याची संविद्रूप स्फूर्तिमात्रता. हेच ते ' ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र—सन्मात्र-सुखमात्र '. याचेच ' सूक्ष्म नादमय प्रसरण ' म्हणजे द्रष्टा-दृश्य रूपात, शिवशक्ति-रूपात, " अनादि एकपणे । नांदती दोघे "--असे नांदणे. हे ' एकपणे नांदणेच ' अनेकविध रूपांनी भासू लागणे, म्हणजेच आपल्या-सारख्या संसारी जीवांना जाणण्यास अशक्य अशी द्वैतच्छलात्मक सृष्टी व्यक्त रूपात विलसू लागणे. या नांदण्यात जो ' नाद ' आहे, तोच पश्यन्ती-मध्यमा-वैखरी अशा पर, सूक्ष्म व स्थूल क्रमाने मानवी वैखरीतून प्रस्फुटित होत असतो. ' विकल्पन-प्रसरण-प्रकटीकरण ' अशा क्रमानेच मानवी शब्द वैखरीतून प्रस्फुटित होत असतात.

पण ही वैदिक व वैश्विक सर्गक्रिया अविद्येमुळे आवरित होते, असा सिद्धांत श्रीशंकराचार्यांनी संशोधून काढला. या अविद्येमुळेच मानवात सर्जनशील सृष्टिकल्पनेऐवजी (Cosmic Creative Ideation ऐवजी) अहं-ममता भ्रांतिमय ' वस्तुशून्य विकल्पन '; ' अनादि एकपणे । नांदती दोघे । ' अशा आनंदमय ईक्षणाऐवजी अहंभावात्मक ' वासनेचे प्रसरण ' आणि ' आत्मा आत्मसुख देखे । आरसा जिये । ' याऐवजी अहंकेंद्रित वासनापूर्तीसाठी प्राप्तव्य-कर्तव्याची भोगार्थ आंधळी धडपड आणि यासाठीच वैखरीतून शब्दाचे ' प्रकटीकरण '—असे विकृतिकरण घडून आले. विमुक्त निर्वासन व सर्जनशील ईक्षणाऐवजी पूर्वनिश्चित, पूर्वपूर्वसंस्कारा-त्मक ' सवासन मनोमात्रयोनिरूप ' इच्छा; स्वतंत्र, दिक्काल-अनवच्छिन्न अशा प्रसरणाऐवजी अहंकेंद्रित, वासनात्मक, यांत्रिक, दिक्कालावच्छिन्न असे कर्मात्मक प्रसरण; आणि स्वयंभू, स्वयंपूर्ण, आनंदमय आत्म-प्रकटीकरणा-

ऐवजी इच्छापूर्तीसाठी हेतुपूर्वक करण्यात येणारे, भौगैकनिष्ठ अतएव अपूर्ण असे अहं–प्रकटीकरण -- असा, वैश्विक शिवशक्तीची एकात्मक व नित्य-सर्जनशील प्रक्रिया आणि अहंकेंद्रित मानवी बुद्धीची भेदात्मक व भोगात्मक प्रक्रिया, यांच्यात मूलभूत फरक आहे. या फरकामुळेच विमुक्त व अविकृत असे जे सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र, त्याचे संसारी जीवनात बंधमय व भ्रमात्मक विकृतिकरण घडून येते. या विकृतिकरणामुळेच चितिशक्ती ही अहंभावात्मक मानवी जीवनात बद्ध होऊन वर्तत असल्यासारखी भासते. आणि म्हणून पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी स्मृतिबद्ध अतएव अविद्याग्रस्त अशा मानवी जीवाला, शब्दोपजीवी वस्तुशून्य विकल्पन हेच वस्तुदर्शनाचे एकमात्र व निसर्गदत्त असे साधन वाटू लागते !

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, ' निराधार नादाला आधारभूत होऊन, अमूर्ताला समूर्तत्वाचा स्पष्टपणा प्राप्त करून देणारी वस्तू म्हणजे हा शब्द, अशी या शब्दाची ख्याती वर्णिली आहे. असे असेल, तर बिंबाला प्रतिबिंबाच्या द्वारा आपलेच रूप साचपणे दाखविणारा जसा आरसा, तसा अमूर्ताला समूर्ततेचा स्पष्टपणा प्राप्त करून देणारा शब्द हाही एक आरसाच नाही का ? असा प्रश्न ज्ञानदेव उभा करतात आणि असे ध्वनित करतात की शब्द हाही आरसा आहे, पण अगदी वेगळ्या प्रकारचा व विपरीत करणीचा.

* * *

' पाहते आरिसा पाहे '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्द हादेखील एक आरसाच आहे; पण प्रति-बिंबाद्वारा बिंबाला आपले खरे रूप दाखविणारा, ' आत्मा आत्मसुख देखे । आरिसा जिये।' असा मात्र हा शब्दरूप आरसा नाही. 'पाहते' (पाहणारे) आरसा पाहते व आपलेच साचरूप त्याला त्यात दिसते. 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।'—हे अगदी स्वाभाविक आहे. यात नवल असे काहीच नाही. आपणही आरशात पाहतो तेव्हा आपले जसे रूप असेल तसेच त्यात दिसते. आपलेच स्वरूप आपलीच ' वास ' आरशात पाहते. पण शब्दरूप

आरसा असा काही विलक्षण आहे की, जो पाहणारा नसतो, तो या शब्दरूप आरशात पाहणारा म्हणून भासतो !

शब्दरूप आरशातच नव्हे, तर सामान्य काचेच्या आरशात देखील जेव्हा आपण पाहतो, तेव्हाही 'न पाहते पाहते होणे' असाच प्रकार घडत असतो. आपण आरशात पाहतो, तेव्हा 'मी पाहत आहे आणि मला माझे रूप दिसत आहे.' अशीच आपली प्रतीती असते. पण वस्तुस्थिती काय असते ? माझे शरीर; माझे डोळे; माझ्या डोळ्यात असलेली दृश्य प्रतिबिंबित करण्याची शक्ती; हे प्रतिबिंबन सूक्ष्म ज्ञानतंतूंच्या द्वारा मेंदूपर्यंत पोचविण्याची अद्‌भुत व तरलतम करामत आणि या अशा गूढ प्रक्रियेमुळे मला दिसणे'— या सर्व प्राकृतिक प्रक्रियेत 'मी व माझे' यांचा यत्किंचित्‌ही संबंध येतो का? यांच्यापैकी एकही गोष्ट 'मी' उत्पन्न केलेली नाही. यांच्यापैकी कशावरही मला 'माझे' पणाचा हक्क सांगता येणे शक्य नाही.

माझ्या डोळ्यातून जे 'पाहणे' घडते ती दृक्‌शक्ती माझी आहे का ? या दृक्‌शक्तीला ज्या दृश्यामुळे दर्शन घडते, ती दृश्यात असलेली शक्ती माझी निर्मिती आहे का ?--अशा प्रश्नांना, आपण प्रामाणिक असलो, तर 'नाही' असेच उत्तर देऊ. म्हणून 'पाहते' (पाहणारे) पाहत असते व 'दिसणारे' त्याला दिसत असते. हा प्रकार—'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।'—अशा स्वरूपाचाच असतो. वैश्विक दृक्-दर्शन शक्तीची ही अद्‌भुत किमया आहे. आणि या वैश्विक शक्तीचे निर्माते 'आपण' नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. (या दृक्‌दर्शनशक्तीच्या किमयेवर पुढील 'अज्ञानखंडन' नामक प्रकरणात अद्‌भुत प्रकाश पाडला आहे.) [शब्दरूप आरसा जी करामत करतो, ती, 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे' याहून अगदी विपरीत अशी असते. 'पाहणे', 'दिसणे' यांच्यामध्ये आपल्या परिचयाचा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारपीडित असा 'अहं' वर्तत असतो. या 'अहं' चे विकल्पन-विचार-भावन हे शब्दरूप आरशाच्या आश्रयानेच घडून येत असते म्हणून शब्दरूप आरशाची करामत ही 'मी-माझे' म्हणजे 'सवासन-मनोमात्र-योनिरूप', अशाच स्वरूपाची असते. रसना वा वाक्‌शक्ति यांचा निर्माता 'मी' नसताना, 'माझी रसना, माझी

वाणी ' असे शब्दप्रयोग आपण चटकन् करतो. आणि दिसणे–भासणे घडताच, ज्या अनुकूल–प्रतिकूल संवेदना पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या प्रभावामुळे अंतःकरणात निर्माण होतात व इष्टानिष्टतेचे स्मृतिरूप विचार त्यामुळे मनात उसळतात, त्यांचे वाहक वा दर्शक अशा रूपानेच शब्द प्रकट होतात. शब्दाच्या आश्रयानेच विचार आकारास येतात. कारण शब्दाच्या माध्यमातूनच ते पूर्वपूर्वसंस्कार स्मृतिबद्ध झालेले असतात. दृश्य दिसताच स्मृतिबद्ध शब्दच ' हे अमुक, ते अमुक ', ' हे खरे, ते खोटे ', ' हे चांगले, ते वाईट ', ' हे सुंदर, ते कुरूप '––असे निर्णय देऊन टाकतात. मग जे दिसते, ते वस्तुतः तसे असो वा नसो !

मानवी मनाची वस्तुस्थिती ही अशी असते. त्यामुळे स्मृतिबद्ध असे वस्तुशून्य विकल्पनच शब्दज्ञानाचा आश्रय घेऊन स्फुरते. आणि हे विकल्पनच दृश्याला आवरित करून त्यावर विकल्पनात्मक विचारांचे ' सवासन–मनोमात्र–योनिरूप ' असे आरोप करीत असते. म्हणून, ' न पाहते पाहते होणे ' अशी करामत करून दाखविणारा जो विलक्षण आरसा, त्याचे नाव शब्द.

शब्दाच्या आरशात ' पाहणारा ' म्हणून जो आपल्याला भासतो, तो देह–इंद्रिये–मन–बुद्धि यांच्याशी अज्ञानाने अविवेकविषयनिम्न होऊन तादात्म्य पावलेला असतो व त्यामुळे ' हे सर्व माझे ' असे तो म्हणू लागतो. ही अहंममतात्मक जाणीव वस्तुतः भ्रमात्मक असते. पण तीच खरी, तीच यथार्थज्ञानाचे साधन, असे गृहीत धरूनच आपण आपली संसारयात्रा चालवीत असतो. यात शब्दाची करामत हीच सर्वात मोठी व अत्यंत प्रभावी अशी असते. शब्द नसतील, तर विचार स्फुरणारच नाहीत. आणि निर्विचार, निर्मम, निरहंकार अवस्थेत, जे जसे असेल, तसेच ते शब्दावाचूनच दिसेल. आणि 'पाहणे ' आणि ' दिसणे ' यांच्यातील दिगंतर व कालांतर या ' सहज ' पाहण्या–दिसण्यात विलोपून गेलेले असेल. याचा अर्थ असा की, शब्द नसतील तर, अथवा शब्द हे नाममात्रच आहेत व ते पूर्वपूर्वसंस्कारात्मकच आहेत हे ओळखून जर पाहणे-दिसणे मुक्तपणे

घडत राहील, तर पाहणे व दिसणे यांच्यामध्ये ‘सवासन–मनोमात्र–योनि-रूप’, असा जो अहंममताभ्रांतीचा व्यापार चालू असतो, तो स्तब्ध होईल; आणि म्हणून ‘पाहणे’ व ‘दिसणे’ यांच्या मीलनाच्या आड येणारे सर्व पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक प्रतिबंध गळून पडतील. असे घडले, तरच पाहणे–दिसणे ही सहजसंभूत व एकात्मक प्रक्रिया विशुद्ध रीतीने घडून येईल. आणि म्हणून, जे जसे असेल ते, आवरण–विक्षेपरहित अशा अविकृत रूपातच, म्हणजे ते जसे वस्तुत: असेल तसेच भासू लागेल.

हे नीट अवधानात आले व क्षणाक्षणाला ही सावधानता कायम राहिली, तर ‘पाहणे’ व ‘दिसणे’ यांच्यामध्ये पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे आकारास आलेला व शब्दामुळे स्मृतिबद्ध झालेला अहंममताभ्रांतीचा मानसिक व्यापार जोवर चालू राहतो तोवर ‘न पाहते’ हेच ‘पाहते’ कसे होते व नसणाऱ्यालाच असणाऱ्याची प्रतिष्ठा कशी प्राप्त होऊन बसते, हे स्पष्टपणे आकळेल.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, शब्द हा आरशासारखा खरा; पण तो ‘न पाहते पाहते’ करणारा व नसणारे हे असणारे करणारा, असा विलक्षण आरसा आहे ! या आरशामुळे साच वस्तूला तीन कवड्यांचेही मोल जीवनात दिले जात नाही.

* * *

‘वडिला अव्यक्ताचिया वंशा’

‘अव्यक्त’ असे जे, ते वडील. यालाच ‘मूल, अविकृत प्रकृती’ असे सांख्यशास्त्रात म्हटले आहे. आधुनिक विज्ञानालाही गूढ–दिक्कालातीत, अनाकलनीय, अनियत व मुक्त अशा अव्यक्त शक्तीपासूनच हे व्यक्त व दिक्कालात्मक विश्व प्रवर्तित होते, असे मानावे लागले आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, ‘अव्यक्ताच्या वंशातून जन्मास आलेल्या व्यक्त विश्वाला सूर्य जसा प्रकाशित करतो, तद्वत् ‘शब्द’ हा एकच एक गुण आकाशाला ‘अंबरत्व’ देऊन प्रकाशित करतो व त्यामुळे आकाश हे आपल्या जाणिवेत येते. ‘अंब’ म्हणजे शब्द. आकाश अंबाला धारण करते,

म्हणून आकाशाला 'अंबर' असेही म्हणतात. म्हणून आकाशाला शब्दामुळे अंबरत्व येते असे येथे म्हटले आहे. या अंबरत्वामुळे आकाश नामक विभु, सर्वभूतव्यापक असे एक द्रव्य अस्तित्वात असले पाहिजे, हे आपल्याला अनुमानाने कळून येते.

आकाश हे निराकार व सीमाशून्य असे एक महाभूत आहे. वर पाहिले असता जे निळसर असे आपल्याला दिसते, ते आकाश नसते. तर आकाशाच्या निराकारशा पोकळीत, अन्य भूतांचे वा द्रव्यांचे जे सूक्ष्म कण तरळत असतात, त्यांच्यावर सूर्यादी ताऱ्यांचे प्रकाशकिरण पडतात आणि त्यामुळे आकाश हे निळसर भासते. असे हे निराकार, अरूप, केवळ पोकळीरूप व विश्वाला व्यापणारे जे आकाश त्याचे अस्तित्व 'शब्द' या गुणामुळेच दार्शनिकांनी तर्काने सिद्ध करून दाखविले आहे. त्यांचा युक्तिवाद असा आहे की, गुण हे द्रव्याश्रितच असतात; ते द्रव्यावरच राहतात; द्रव्याला सोडून गुण राहूच शकत नाहीत. शब्द हा गुण महाभूतांपैकी वायु, तेज, आप व पृथ्वी यांच्यावर राहत नाही असे युक्तीनेच सिद्ध होते. म्हणून 'शब्द' वा 'नाद' या गुणाचे जे आश्रयभूत द्रव्य त्याचे नाव आकाश, असे दार्शनिकांनी सिद्ध करून दाखविले आहे.

म्हणून शब्दाची महती ही की, आकाशासारख्या निराकारशा, केवळ पोकळीरूप अशा आणि अन्य सर्व महाभूतांहून श्रेष्ठ व 'विभु' म्हणजे सर्वव्यापक अशा महाद्रव्याला जो 'अंबरत्व' प्राप्त करून देतो व ज्यामुळेच आकाशाचे अस्तित्व मानवाच्या आकलनात येते, अशा या शब्दाचे माहात्म्य कोण नाकारू शकणार? शब्द ऐकू येतो म्हणूनच आकाशाचे अस्तित्व आपल्याला अनुमानाने जाणता येते आणि या जाणिवेमुळेच आकाशाला आकाशत्व वा 'अंबरत्व' ही 'उपाधी' प्राप्त होते.

* * *

'आपण तव ख–पुष्प'

शब्द हा आकाशद्रव्याचा गुण या नात्याने 'ख–पुष्पच' आहे. ख–पुष्प, वंध्यापुत्र इत्यादि, असत्–वस्तू म्हणून प्रसिद्ध आहेत. अशा

या असद्रूप ख-पुष्पापासून सद्रूप भासणारे असे जगद्रूप फळ निर्माण होते ! अव्यक्तातून पहिले जे महाभूत आविर्भूत होते ते आकाश; आणि आकाशापासून वायु, तेज, आप व पृथ्वी अशा क्रमाने हे जग व्यक्त दशेला येते, असा दार्शनिक सिद्धांत आहे. म्हणून शब्दरूप ख-पुष्पा-पासून जगद्रूप फळ निष्पन्न होते, असे येथे म्हटले आहे.

हे 'जगद्रूप फळ' अफाट असे भासते. त्याच्या विस्ताराची साक्षात प्रतीती आपल्याला कधीही येत नाही. पण 'आकाश' असा शब्द कानी पडताच वा उच्चारताच, जणु अमर्याद असे, विराट जगालाही व्यापणारे आकाश द्रव्यही आपल्या मापात आल्याचा भास आपल्याला होतो. म्हणून अमाप असे आकाशही मापून देणाऱ्या या शब्दापेक्षा अधिक मोठी वा श्रेष्ठ अशी कोणती वस्तू असणार ?

* * *

'विधिनिषेधाचिया वाटा'

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणारा शब्द हाच एक दिवा आहे. संसारी जीवनात माणसाला पदोपदी किती तरी निर्णय घ्यावे लागतात. बहुतांश निर्णय आपण परंपरेला अनुसरूनच घेत असतो. पण असेही कित्येक प्रसंग जीवनात येतात की, त्यावेळी मानवी बुद्धी किंकर्तव्यमूढ अशी होते. अशा प्रसंगी विशिष्ट धर्माचा माणूस आपल्या धर्मग्रंथाकडे वळतो. आणि धर्मग्रंथात काय सांगितले आहे, याची जाणीव भाष्यादी रूपात धर्मचर्चा करणाऱ्या ग्रंथांवरूनच, म्हणजे शब्दांच्या साह्यानेच करून घेतो. म्हणून किंकर्तव्यमूढ अशा काळोखी अवस्थेत काय करावे व काय करू नये, याचा निर्णायक मार्ग दाखविणारा, म्हणजेच विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणारा 'दिवटा' म्हणजे शब्द.

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, शब्द हा विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणारा दिवा आहे एवढेच नव्हे, तर बंध आणि मोक्ष यांच्यात जो परस्परविरोध आहे आणि त्यांच्याबाबत मानवी मनात जो सतत संघर्ष धुमसत राहतो,

तो मिटविण्यासाठी शिष्टाई करण्यास अत्यंत उपकारक होणारा कोणी असेल, तर तो हा शब्दच.

'बंध' ही काय वस्तू आहे हेही आपण शब्दाच्या साह्यानेच जाणतो आणि मोक्ष ही काय वस्तू आहे हेही आपण शब्दाच्या साह्यानेच जाणतो. आणि यांच्यात भासणाऱ्या विरोधाचे परिमार्जनही आपण शब्दाच्या साहृयानेच करून घेतो ! शब्दाची ही थोरवी कोण नाकारू शकणार ?

पण शब्दाची ही अपार थोरवी वस्तुदर्शनाच्या वा आत्मदर्शनाच्या बाबतीत मात्र यत्किंचित् उपकारक का होत नाही, याचे विवरण पुढे केलेले आहे. तत्पूर्वी व्यावहारिक व संसारी जीवनात शब्दाला प्राप्त झालेली ही अपार महती मान्य करूनही, शब्द हा अविद्येचा सहकारी होत असल्यामुळे 'साच वस्तू'ची कशी दुर्दशा करून टाकतो, हे पुढील ओवीत ज्ञानदेव सांगत आहेत.

* * *

'हा अविद्येच्या आंगी पडे'

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्द हा अविद्येच्या अंगी लागून पुढे सरसावू लागला की जे नसते, ते असते, असे हा भासवितो; एवढेच नव्हे, तर समाजात त्या नसलेल्याला म्हणजे वस्तुशून्य अशा भ्रमालाच प्रतिष्ठाही प्राप्त करून देतो. व त्याची एक रूढी वा परंपराच निर्माण करतो. आणि यामुळे साच वस्तूला तीन कवड्यांचेही मोल उरत नाही.

तिसऱ्या प्रकरणात "येऱ्हवी परादिका चौघी । जीव मोक्षाच्या उपयोगी । अविद्येसवे अंगी । वेचती कीर ।" असे जे म्हटले आहे, तोच आशय येथेही एका वेगळ्या प्रकारे अभिप्रेत आहे. शब्द वा वाणीचे चाऱ्ही प्रकार हे अविद्येच्या अंगावर राहूनच कार्यक्षम होत असतात. आणि अविद्या गेली की, तेही जीवे मरून जातात, कार्यशून्य होऊन बसतात.

ज्ञानदेवांनी केलेले हे शब्दाचे वा वाणीच्या चाऱ्ही प्रकारांचे वर्णन यथार्थ आहे की नाही, हे प्रत्येकाने आत्मनिरीक्षणानेच जाणून घेतले

पाहिजे. हे शाब्दिक, म्हणजे केवळ वैचारिक विकल्पनात्मक वर्णन नसून, ती 'वस्तुस्थिती' आहे याची साक्षात् प्रतीती आली, तरच ज्ञानदेवांनी लिहिलेल्या 'अक्षरांच्या गाभाऱ्यात' आपल्याला प्रवेश करता येईल. आणि त्यामुळे तात्काळ वस्तुस्थितीचे दर्शन होईल. नाहीतर ज्ञानदेवांची वाणीही केवळ शब्दरूपच राहील आणि पूर्वीच्या गतार्थ व स्मृतिबद्ध शब्दसंभारात ती जमा होऊन बसेल. असे झाले, तर या ग्रंथात सळसळणाऱ्या 'साच वस्तू'ला तीन कवड्यांचेदेखील मोल उरणार नाही !

वेदोपनिषदांपासून तो अलीकडील संत–सत्पुरुषांपर्यंत, त्यांनी प्रवर्तित केलेल्या शब्दांची ही अशीच दुर्दशा होऊन बसली आहे. शब्द आणि शब्दाने निर्देशिली जाणारी वस्तू, या दोन भिन्नभिन्न वस्तू असतात. पण शब्दांचाच प्रभाव मनावर एवढा जबर पडतो की, शब्दसूचित अर्थ बाजूला पडतो आणि शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पालाच प्राधान्य प्राप्त होते. हा केवळ तात्त्विक वा तार्किक सिद्धांत नसून, पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आहारी जाणाऱ्या मानवी मनात जी प्रक्रिया सदैव घडून येत असते, तिचेच हे वस्तुनिष्ठ वर्णन आहे. आणि हे वर्णन यथार्थ की अयथार्थ, हे प्रत्येकाला आत्मनिरीक्षणानेच कळून येणे संभवनीय असते.

अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळेच, सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र अशी जी 'वस्तू' गेल्या प्रकरणात वर्णिली आहे, तिचे निरूपण करताना ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे:

"सर्व सिद्धांताचिया उजरिया । सांडोनि निदसुरिया ।
आपुलिया हाता चोरिया । आपणचि जो ॥"

म्हणून ज्ञानदेव जेव्हा 'वाचाऋण–शेष–परिहार' अथवा 'शब्द-खंडन' यांचे विवेचन करतात, अथवा या ग्रंथात समाविष्ट झालेल्या अज्ञान, ज्ञान, तत्त्वज्ञानादी कोणत्याही विषयाचे जेव्हा निरूपण करतात, तेव्हा पूर्वी प्रस्थापित झालेल्या सिद्धांतांचे खंडन आणि नव्या सिद्धांतांची प्रस्थापना, असा प्रकार ते करीत नाहीत. ते केवळ वस्तुस्थितीचे यथार्थ वर्णन करतात. आणि ही वस्तुस्थिती आहे किंवा नाही, हे ज्याचे त्याला आत्म-निरीक्षणाने जाणता आले, तरच या ग्रंथातील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी-

त्याला जाता येते. असे घडून येताच, वस्तुस्थितीच्या साक्षात दर्शनामुळे आपल्याच मानसिक अवस्थेतील सत्यानृतमिथुनाचे द्वंद्व प्रस्फुटित कसे होते; या द्वंद्वातील जे अनृत ते गळून कसे पडते; अनृताच्या अपेक्षेने जे सत्य म्हणून अवभासित होते तेही गळून कसे पडते, याचे साक्षात दर्शन घडते. अशिव आणि अशिवाच्या अपेक्षेने जे शिव भासत होते ते, आणि असुंदर व असुंदराच्या अपेक्षेने जे सुंदर भासत होते ते, या सर्वांचा निरास यामुळे घडून येतो. आणि मग आपल्या अंत:करणातील शुद्ध व नि:शब्द भावांचे ओघ अनुभवामृताच्या अमर्याद सागराकडे ओढले जातात.

या ग्रंथाचे रसग्रहण करण्याचा हा एकमात्र मार्ग ज्ञानदेवांनीच सूचित करून ठेवला आहे.

हे सर्व जसेच्या तसेच अवधानात आले, तरच शब्द हा अविद्येच्या अंगी पडून जे नसते त्याला असण्याची प्रतिष्ठा कशी प्राप्त करून देतो व साच वस्तूला तीन कवडचांचेही मोल मानवी जीवनात कसे बाकी रा देत नाही, याचे साक्षात् दर्शन घडेल. ' न पाहते पाहते ' करून सोडणाऱ्या शब्दाला, ' नाथिले ऐसे रूढ ' करण्याला व त्यामुळे ' साच वस्तू ' कवडी-मोल करून टाकण्याला कोणते विशेष प्रयास पडणार ?

पण यात शब्दाचा तरी काय दोष ? ' शब्द बापुडा केवळ वारा ' अथवा ' शब्द बापुडे खपुष्प केवळ ', अशी वस्तुस्थिती आहे. म्हणून ती ओळखण्याची तसदी न घेणारे आपणच खरे दोषी असतो. शब्दांचे कार्य कोणते ? त्या कार्याची निश्चित मर्यादा कोणती ? या मर्यादेचे उल्लंघन करून आपण शब्दाला अमाप प्रतिष्ठा का प्राप्त करून देतो ? यामुळे ' नाथिले ऐसे रूढ ' कसे होऊन बसते ? ' नाथिले ऐसे जे ' त्यालाच आपण बिलगून का बसतो ? आणि यामुळेच साच वस्तूला, सत्याला, सच्चित्सुखमात्राला आपण सदैव वंचित कसे होऊन बसतो ? —असे प्रश्न उभे करून, वस्तुस्थितीचे साक्षात् दर्शन घेण्याची आपण टाळा-टाळ करीत असतो; आणि म्हणूनच शब्द हा आपल्याच अविद्येच्या अंगी लागून, सत्याची व आपल्या जीवनाची दुर्दशा करून टाकीत असतो. यात बिचाऱ्या शब्दाचा काय दोष ? दोष आपलाच. आपण अविद्या-

ग्रस्त आहोत; आपल्याला वस्तुतः काहीच कळत नसताना, काही कळते असे, शब्दाला माहात्म्य देऊन, आपण गृहीत धरून चालतो; आणि जे काही कधी कधी अत्यल्पांशाने कळते, तेदेखील हवेहवेच्या हव्यासापायी आपण सदैव दूरदूरच लोटीत असतो ! ही सर्व वस्तुस्थिती लक्षात घेण्याचे आपण टाळतो, म्हणूनच सत्याची व आपल्या जीवनाची सदैव दुर्दशाच होत राहते. या दुर्दशेला शब्द हा साक्षीभूत होतो हे खरे आहे. पण याचे कारण शब्द, म्हणजे ‘वस्तू’ नव्हे, ‘सत्य’ म्हणजे सत्य हा शब्द नव्हे, ही वस्तुस्थिती उघड असताही आपण ती ध्यानात घेत नाही, हेच होय. म्हणून वस्तुस्थितीकडे आपले अनवधान, हेच वस्तुदर्शनापासून आपल्याला वंचित ठेवण्यास कारणीभूत होत असते.

* * *

ओव्या

शुद्ध शिवाच्या शरीरी । कुमारूचि हा जीउ भरी ।
जेवी अंगे पंचाक्षरी । तेवीचि बोलु ।।७।।

जीवु देहे बांधला । तो बोले एके सुटला ।
आत्मा बोले भेटला । आपणया ।।८।।

दिवसाते उगो गेला । तव रात्रीचा द्रोहो आला ।
म्हणोनि सूर्यो या बोला । उपमा नव्हेचि ।।९।।

जे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति । विरुद्धा इया हाती धरिती ।
मग शब्देचि चालती । एकलेनि ।।१०।।

साहाय आत्मविद्येचे । करावया आपण वेंचे ।
गोमटे काय शब्दाचे । एकेक वाणू ।।११।।

किंबहुना शब्दु । स्मरणदानी प्रसिद्धु ।
परी ययाहि संबंधु । नाही येथे ।।१२।।

* * *

अर्थ —

शुद्ध शिवाच्या म्हणजे विमुक्त, विशुद्ध व अनवच्छिन्न अशा विश्वचैतन्याच्या शरीरात हा शब्दनामक कुमारच बद्ध व भ्रामक अशा जीवपणाची जाणीव भरतो. पंचाक्षरी म्हणजे मांत्रिक जसा अंगात भूतबाधा भरवितो, तद्वत 'बोलु' म्हणजे शब्द हा मानवातील विश्व-चैतन्याच्या अंगी संकुचित व विकृत अशा जीवपणाची बाधा भरवितो. ।।७।।

जीव देहाने बांधल्यागत होतो. आणि मग कोणीतरी, 'तू बद्ध नाहीस, मुक्त आहेस' असे शब्द उच्चारतो; या एका वाक्यानेच, बद्ध-पणातून आपण मुक्त झालो, असे त्या जीवाला वाटते. कारण जणू या बोलानेच 'माझा आत्मा मला भेटला' असा बोध त्याला होतो !

दिवस म्हणजे प्रकाश, आणि रात्र म्हणजे काळोख. म्हणून दिवस उजाडणाऱ्या सूर्याला रात्रीचा द्रोह पत्करावा लागतो. असे असल्यामुळे शब्दाला सूर्याची उपमा देता येत नाही. कारण दिवस व रात्र यांच्यात जसा विरोध असतो, तसाच प्रवृत्ती व निवृत्ती यांच्यातही विरोध असतो. पण शब्दाची करामत ही की, या दोन्ही परस्परविरुद्ध गोष्टींना एकाच वेळी आपल्या हाती धरून तो चालवितो ! ।।९–१०।।

आणि आत्मविद्येला साह्यीभूत होण्यासाठी शब्द हा स्वतःचा नाश करून घ्यावयाला देखील तयार होतो. अशा या शब्दाचे एकेक गुण किती वर्णावे ? ।।११।।

सारांश हा की, शब्द हा स्मरणदानी प्रसिद्ध असा आहे. पण असे असले, तरी आत्मवस्तूच्या बाबतीत या शब्दाचा यत्किंचितही संबंध येत नाही. ।।१२।।

* * *

रसरहस्य

शब्दाची रूढ व सामाजिक प्रतिष्ठा पावलेली महती यथार्थतेने १ ते १२ या ओव्यात वर्णन करून, ज्ञानदेव शेवटी म्हणतात की, आत्म-वस्तूच्या बाबतीत शब्दाचा यत्किंचितही संबंध येत नाही. मानवात प्राण

आहे, जीव आहे, चैतन्य आहे. या चैतन्याचे सान्निध्य अंतर्यामी आपल्याला लाभलेले असते, तोवरच आपले सर्व व्यापार चालू राहतात. हे सान्निध्य संपुष्टात आले की, सर्व व्यवहार स्तब्ध होतात. त्यानंतर आपला देह जाळून किंवा पुरून टाकण्याच्याच योग्यतेचा राहतो. हे जे चैतन्य ते स्वयंभू, स्वयंप्रकाश असल्यामुळे, त्याच्यावर 'प्रकाश' पाडणे, अथवा त्याचे 'दर्शन' घडविण्यास उपकारक होणे, ही करामत शब्दाला कधीही करता येणे शक्य नाही. ज्या दृश्य वस्तूचा शब्द हा वाचक असतो, त्याचेही 'दर्शन' घडविण्यास शब्द जेथे असमर्थ असतो, तेथे अज्ञात, दुर्विज्ञेय, अपार, अमर्याद, अतिगूढ अशा चैतन्याचे 'दर्शन' घडविण्यास तो समर्थ होणे अशक्यच आहे.

ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात ठेवली, तरच ज्ञानदेवांच्या वाणीचा रोख कोठे आहे, हे आपल्याला आकळेल.

आपल्या सांसारिक व्यवहारांना शब्द फार उपयोगी आहे हे निर्विवाद आहे. पण हा सारा उपयोग शब्द हा 'स्मृतिदानी प्रसिद्ध' आहे, या एकाच गोष्टीवर अवलंबून आहे. आपल्या सर्व व्यवहारांना स्मृतीचीही अत्यंत आवश्यकता असते, हेही निर्विवादच आहे. पण स्मृती ही शब्दाच्या आश्रयानेच अंत:करणाला संस्काररूपाने चिकटून बसते. म्हणून शब्द व स्मृती यांच्या एकात्मरूप युतीनेच संस्कारात्मक चित्तनदी म्हणजेच 'संसारप्राग्भारा अविवेकविषयनिम्ना पापवहा चित्तनदी' ही प्रवाहित झालेली असते. आपले सर्व संसारी व्यवहार म्हणजे याच चित्तनदीमुळे प्रवाहित होणारे व्यवहार.

पण व्यवहार म्हटला की, मर्यादा आलीच. या मर्यादेकडे दुर्लक्ष करून जेव्हा आपण स्मृती व शब्द यांना आपल्या जीवनात अतिशय महत्त्व देऊ लागतो, तेव्हा वस्तुस्थिती नजरेआड होते; एवढेच नव्हे, तर तिच्यावर मानसिक विकल्पनांचे इतके विचित्र आरोप आपण करू लागतो की, वस्तू व वस्तुस्थिती ही अत्यंत विकृत व विपरीत रूपातच आपल्याला भासू लागते आणि त्यामुळे वस्तुदर्शन अशक्य होऊन बसते.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, की, शब्द हा ‘ स्मरणदानी प्रसिद्ध ’ आहे हे खरे. पण असा तो असला तरी, अथवा, असा तो आहे म्हणूनच आत्मवस्तूच्या बाबतीत त्याचा संबंध कधीच येत नाही.

ज्ञानदेव असे का म्हणतात, हे स्पष्टपणे ध्यानात घेतले पाहिजे. पाहणे व दिसणे वा भासणे, यांना शब्दाची यत्किंचितही आवश्यकता नसते. कानाने श्रवण होते व हे ध्वनिरूप असते. हा ध्वनी म्हणजे वाच्य–वाचक भावात्मक शब्द नव्हे. वर्णमालात्मक शब्द हा सामान्यतः मानवामानवातील व्यावहारिक संवादाला उपकारक होत असतो. पण शब्द हा या व्यवहाराला, स्मृतीचा वाहक या अर्थाने जितका उपकारक होतो, तितकाच तो अपकारकही ठरत असतो. शब्दामुळे जेवढे गैरसमज निर्माण केले जातात, तेवढे अन्य कशानेही निर्माण होत नाहीत. ही वस्तुस्थिती कोणालाही नाकारता येण्यासारखी नाही. म्हणून शब्द ही काय वस्तू आहे व कोणत्या मर्यादेत शब्द हा संवादाला उपकारक ठरतो, हे काटेकोरपणे शोधून काढले पाहिजे. व ते नित्य अवधानात ठेवले पाहिजे. असे केले, तरच शब्द हा केवळ ‘ स्मरणदानी प्रसिद्ध ’ आहे व हीच त्याची मर्यादा आहे, हे ध्यानात येण्यास कसलीच अडचण पडणार नाही.

स्मरण हे भूतपूर्वाचेच असते. वर्तमानाचे ते कधीच नसते. समोर जे क्षणाक्षणाला येत असते व दिसत–भासत असते, ते वर्तमान असते. म्हणजे जे जे आपल्याला वर्तमानपणे दिसते, ऐकू येते वा अन्य रीतीने भासते, ती प्रत्यक्षानुभूती असते. ही स्मरणरूप अनुभूती नसते. प्रत्यक्ष दर्शनानंतरच हे दिसणे–भासणे स्मृतिरूप होते. म्हणजे ते भूतकालीन होते. म्हणून ‘ स्मरणदान ’ ही भूतकालानुगामी प्रक्रिया आहे. ती वर्तमान वस्तूचे प्रत्यक्ष दर्शन घडविणारी प्रकिया कधीही नसते. म्हणून वस्तुदर्शनाला स्मृतीची व म्हणून शब्दाची किंचितही आवश्यकता नसते. वस्तुदर्शन हे साक्षात् व क्षणाक्षणाला नित्यवर्तमान असेच, म्हणजेच नित्यनूतन असेच असते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, वस्तुदर्शनाचा शब्दाशी कसलाही संबंध येत नसतो. कारण वस्तुदर्शनाला स्मृतीची आवश्यकता नसते; आणि म्हणून ‘ स्मरणदानी प्रसिद्ध ’ अशा शब्दाचीही आवश्यकता नसते.

वायूचा स्पर्श मला त्वगिंद्रियामुळे भासतो; पण याला शब्दाची मुळीच गरज नसते. वायूच्या स्पर्शामुळे मला शीतोष्णता जाणवते. पण यालाही शब्दाची गरज नसते. डोळ्यांनी, चक्षुरिंद्रियाने मला रंगरूप दिसते. पण याला शब्दाची जरूर नसते. रसनेंद्रियाने मला रसाचे भिन्न भिन्न प्रकारचे आस्वाद लाभतात. पण यालाही शब्दाची गरज नसते. नाकाने, घ्राणेंद्रियाने मला विविध गंधांची प्रतीती येते. पण येथेही शब्दाची जरूर नसते. आणि कानांनी, श्रवणेंद्रियाने मला विविध नादलहरींची प्रतीती येते. पण यालाही शब्दाची आवश्यकता नसते.

सारांश, निसर्गदत्त अशा पाचही ज्ञानेंद्रियांनी मला जे जाणवते, ते शब्दांच्या साह्याशिवायच जाणवते. या जाणपणाचा शब्दाशी कसलाही संबंध येत नाही. पण हे जे मला जाणवले ते दुसऱ्यांना सांगण्याची इच्छा झाली, तरच मला शब्दांचे म्हणजे स्मृतिरूप गतानुभवांचे वाहक या नात्याने शब्दांचे साह्य घ्यावे लागते. म्हणजे दोन वा अधिक व्यक्तींच्या मध्ये पूर्वानुभूताबाबत संवाद घडून येण्याचे एक साधन, हाच शब्दाचा खरा उपयोग. पण हा संवाद यथार्थ होण्यासाठी वक्ता व श्रोता यांच्या अंतःकरणात शब्दांनी सूचित केले जाणारे अर्थ एकसारखेच असावे लागतात. असे नसेल, तर अर्थाऐवजी अनर्थच उदयास येईल आणि संवादाऐवजी विसंवादच प्रसारित होईल

पण असा अनर्थ वा विसंवाद घडून न आला, आणि वक्ता व श्रोता यांच्यात यथातथ्य असा सुसंवादच शब्दामुळे घडून आला, तर काय होईल? वक्त्याचे शब्द श्रोत्याच्या अंतःकरणात एक स्व-संवाद निर्माण करतील. या स्व-संवादामुळे श्रोत्याच्या अंतःकरणात शब्दाऐवजी त्याने सूचित व निर्देशित होणाऱ्या अर्थालाच प्राधान्य प्राप्त होईल. शब्द बाजूला सारले जातील. व शब्दांनी निर्देशित केली गेलेली वस्तु मानसचक्षूसमोर साक्षात् उभी होईल. आणि अशा रीतीने भूतपूर्वाचे जे वस्तुदर्शन घडेल, ते शब्द-विरहित असेच असेल. आणि म्हणून येथेही वस्तुदर्शनाशी शब्दाचा किंचितही संबंध असणार नाही.

म्हणून संवादासाठी शब्द हा आरंभी निमित्तमात्र ठरत असला, तरी पूर्वानुभूताच्या यथार्थ बोधासाठीही शब्द बाजूलाच सारावा लागतो व अर्थावरच अवधान केंद्रित व्हावे लागते. असे झाले तरच वस्तुदर्शन संभवनीय होते. नाही तर अर्थाऐवजी अनर्थ, सुसंवादाऐवजी विसंवाद आणि वस्तुदर्शनाऐवजी शब्दजन्य अशा परस्परविरुद्ध विकल्पनांचा गोंधळ, यापरता दुसरे काहीही शब्दामुळे हाती लागणार नाही. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

" किंबहुना शब्दु । स्मरणदानी प्रसिद्धु ।
परि ययाहि संबंधु । नाही येथे ॥ "

योगदर्शनातही स्व-रूपदर्शनासाठी म्हणजेच वस्तुदर्शनासाठी चित्तवृत्तिनिरोधाची आवश्यकता प्रतिपादिली आहे. वृत्तीवृत्तीशी जोवर द्रष्टा, म्हणजे आपण, सारूप्य पावत जाऊ तोवर स्वरूपदर्शन व वस्तुदर्शन हे अशक्य होऊन बसेल. म्हणून 'दृष्ट' म्हणजे पूर्वी जे जे पाहिलेले वा अनुभविलेले असते ते सर्व; आणि 'अनुश्रविक' म्हणजे पूर्वी जे जे ऐकलेले वा वाचलेले असते ते, सर्व; ही दोन्ही बाजूला सारता आल्याशिवाय स्वरूपदर्शनाला वा वस्तुदर्शनाला आवश्यक असे जे 'वशीकार-संज्ञा-वैराग्य' म्हणजे ज्ञानदेवांच्या भाषेत 'नाहीपण' हे अस्तित्वात येऊच शकत नाही. आणि पूर्वानुभूत व शब्दमय असे जे जे असेल ते ते सर्व या नाहीपणात विरून गेल्याशिवाय, योग, म्हणजेच समाधी, साध्य होत नाही. येथे 'योग' अथवा 'समाधी' म्हणजे वस्तुदर्शनासाठी अत्यावश्यक अशी चित्तवृत्तिशून्य अवस्था. ही अवस्था शब्दाश्रित असे जे मनोव्यापार त्यांनी रहित अशी अवस्था असते. अशा योगावस्थेतच वस्तुदर्शन संभवनीय होते.

* * *

" शुद्ध शिवाच्या शरीरी "

मानवी शरीर हा वैश्विक उत्क्रांतीचा परिपाक आहे. वैश्विक चिन्मयशक्ती एका गूढ व अनाकलनीय सर्गप्रक्रियेमुळे अव्यक्तातून व्यक्त दशेला आलेली आहे. आपल्याला दिसणारे-भासणारे हे जग, त्यात वावर-

णारे आपण, आणि आपल्याला दिसणारे–भासणारे असंख्य विविध पदार्थ, यांचा सूक्ष्म व साकल्यात्मक विचार करता हे विराट् विश्व म्हणजे त्या गूढ अनाकलनीय चिन्मय शक्तीचे जणू शरीरच आहे असे मानावे लागते.

आपल्याला जे जे दिसते, भासते, ते ते शरीरच असते. शरीरात निगूढपणे स्पंदन करीत असलेले चैतन्य आपल्याला कधीच दिसत नाही. 'असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे ॥' अशीच वस्तुस्थिती त्या चैतन्याबाबत मानावी लागते.

ज्ञानदेव म्हणतात, ते वैश्विक शुद्ध चैतन्य अथवा तो 'शिव' म्हणजेच आपल्याला लाभलेले, हे आपले चिन्मय शरीर. आपल्या शरीराच्या आत चालणारे व बाहेर व्यक्त होणारे जे व्यापार, त्यांना चालना देणारी चित्–शक्ती ही काय वस्तू आहे याचा आपण शोध घेऊ लागताच, आपल्याला असे आढळून येते की, हा शोध आपण प्राचीन व अर्वाचीन अशा या विषयावरील ग्रंथांच्या साह्यानेच करीत आहोत. ग्रंथातील शब्द हेच आपल्या या शोधाचे मुख्य साधन झालेले आहे. या शब्दाने आपल्याला असे काही भारून टाकले आहे की, 'आरंभी शब्द होता व तो शब्दच ईश्वर होता.'—असे फार पुरातन काळी कोणीतरी जे म्हणून ठेवले व नमूद करून ठेवले, तेच आपल्याला आता सत्य वाटू लागले आहे.

शब्दाच्या माहात्म्याने येथवर मजल मारल्यामुळे ती गूढ, अनाकलनीय, वैश्विक चैतन्यशक्ती वा ईश्वर आणि शब्द, यांचे एक समीकरण धर्मग्रंथांच्या माध्यमातून मानवी अंतःकरणात परंपरेने चालत आलेले आहे; आणि पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या प्रभावामुळे आपल्या अंतःकरणात ते असे काही ठाण मांडून बसले आहे की, 'शब्द' म्हणजे शब्दाने निर्देशित होणारी 'वस्तू' नव्हे, ही साधी गोष्टदेखील आपल्या अवधानात राहीनाशी झाली आहे.

आरंभी काय होते, हे आपल्याला माहीत नसते. ते शब्दरूप होते की, अ–शब्द असे काही होते, हेही आपल्याला माहीत नसते. तेच ईश्वर होते की नव्हते, हेही आपल्याला माहीत नसते. पण शब्दाची मोहिनी अशी काही विलक्षण आहे की, तिच्या प्रभावामुळे माहीत नसलेले माहीत

असल्यासारखे भासू लागते. एवढेच नव्हे, तर ते आपल्या अंतःकरणात इतके प्रतिष्ठा पावून बसलेले असते की, " मला हे माहीत नाही. 'आरंभी शब्द होता व तोच ईश्वर होता.' –हे खरे की, खोटे हे मला सांगता येत नाही. 'आरंभी वेद होते व वेद म्हणजे ईशाची निःश्वसिते'–हे वेदवचन खरे की खोटे, हेही मला सांगता येणार नाही."—असे एखाद्याने शुद्ध भावाने, त्याला आकळले तसेच सांगितले, तर समाजात पूर्वी केवढा हाहाकार उडत असे ! असे खरे बोलणारे लोक हे नास्तिक मानले गेले व त्यांचा कधी कधी अनन्वित छळही करण्यात आला. ग्रंथनिविष्ट धर्माच्या प्रतिष्ठेसाठी धर्मविरोधी उद्‌गार काढणाऱ्यांचा किती अधार्मिक क्रौर्याने छळ करण्यात आला, याचे वर्णन करणाऱ्या असंख्य सत्यकथांनी इतिहासाची पाने इतकी रक्ताळलेली आहेत की, ती पाहून--

" हा अविद्येच्या आंगी पडे । तै नाथिले ऐसे रूढे ।
न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ।। "

—ही ज्ञानदेवांची वाणी किती यथार्थ आहे, याची रोमरोमात साक्ष पटते. व ही साक्षच शब्दबंधातून मन विमुक्त करण्यास समर्थ ठरते.

प्राचीन धर्मग्रंथांच्या शाब्दिक माहात्म्याची जी कथा तीच अर्वाचीन काळात नात्सीझम्, फॅसिझम व कम्युनिझम् यांच्या धर्मविरोधी व पूर्ण नास्तिक अशा ग्रंथांनी पुन्हा एकवार, धर्ममाहात्म्याच्या प्राचीन काळालाही शरमेने तोंड लपविण्यास भाग पाडील, अशा थाटात रंगविली आहे. " धर्माचे संस्कार म्हणजे 'बूर्ज्वा' संस्कृतीचे संस्कार. ते जबरदस्तीने नष्ट करून करून टाकणे हेच प्रगतीचे व नव्या क्रांतीचे गमक आहे."—असे जगातील असंख्य लोकांना या आधुनिक युगात सोव्हिएट क्रांतीमुळे वाटू लागले होते. अद्यापही लाल–चीनमध्ये या क्रांति–चंडीच्या होमकुंडात कम्युनिस्टविरोधी अशा असंख्यांच्या आहुती प्रत्यही पडतच आहेत.

प्राचीन व अर्वाचीन काळातील ही सारी रक्तरंजित कथा म्हणजे 'अविद्येच्या अंगी लागलेल्या शब्दाची किमयागिरी ! जे अस्तित्वातच नसते, त्याच्याच अस्तित्वाला प्रचंड प्रतिष्ठा प्राप्त करून देऊन साच वस्तूला वडीमोल करून टाकणारे हे अनादि–अनंत शब्द-माहात्म्य मानवी मनातून

मुळासकट उपटून काढले जाणार नाही, तोवर साच वस्तूला मानवी समाजात कसलेही मोल प्राप्त होणार नाही. आणि जोवर साच वस्तूला मानवी जीवनात मोल प्राप्त होणार नाही, तोवर मानवात 'वस्तुनिष्ठ' अशी क्रांती कदापिही घडून येणार नाही. तोवर क्रांतीच्या नावाखाली भ्रांतीच्या विविध व भेसुर प्रकारांचाच धुमाकूळ जगात माजत राहील. आणि त्यामुळे मानवी जीवनाची वाटचाल ही सर्वनाशाच्या दिशेनेच होत राहील.

या भयानक व आत्मघातकी अशा विकृत वस्तुस्थितीची आपल्याला साक्ष पटावी म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, 'शुद्ध' शिवाच्या वा शुद्ध चैतन्याच्या शरीरात भ्रामक अशा अहं-निष्ठ जीवपणाचे वारे भरणारा महाप्रतापी मांत्रिक म्हणजे हा 'शब्द.' पंचाक्षरी म्हणून प्रसिद्ध असलेले मांत्रिक जसे मानवी जीवात प्रेतयोनीतील भूतांचा संचार करवितात व भूतबाधेने पछाडलेल्या जीवातून हा भूतसंचार काढूनही टाकतात, तद्वत 'शब्द' नामक मांत्रिक हा पंचाक्षरी मांत्रिकासहित नसलेले जे, ते असलेले असे सर्व मानवांना भासवून त्यालाच प्रचंड सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देण्यास समर्थ ठरतो ! मानवांची संसारी जीवदशा ही 'शब्द' नामक मांत्रिकाने शुद्ध चैतन्यात, नसलेले ते विरूद्ध करणाऱ्या विकृतीचा संचार करवून आकारास आणलेली अतिदयनीय अशी दुर्दशा आहे ! या दुर्दशेतून मानवाला विमुक्त करण्यासाठी आणि सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र अशा अमृतानुभूतीचा त्याला आस्वाद देण्यासाठीच ज्ञानदेवांचे हे 'शब्द-खंडन' प्रस्फुरित झाले आहे.

* * *

'जीवु देहे बांधिला'

ज्ञानदेव म्हणतात, आपला जीव देहाच्या अवगुंठनात बांधल्यागत झालेला असाच आपल्याला भासत असतो. एकीकडे देहेंद्रियांची मर्यादित शक्ती आणि दुसरीकडे मानसिक इच्छा-आकांक्षांची अमर्याद तृष्णा, यांच्यातील अंतर्विरोधामुळे अतृप्तीच्या रूपाने आपल्या बद्धतेची जाणीव

सतत आपल्याला बोचत राहते. हा अंतर्विरोध विकोपास गेला म्हणजे त्याच्या शमनाचे वा त्यातून पूर्ण विमुक्त होण्याचे मार्ग आपण शोधू लागतो. हा शोधच आपल्याला पुरातन धार्मिक व आध्यात्मिक ग्रंथांकडे व त्यांवर आधारलेल्या संप्रदायांकडे ओढून नेतो. आणि मग, 'तू बद्ध नाहीस, तू मुक्तच आहेस.' 'तत्-त्वम् असि।'—'तेच तू आहेस'—अशा आशयाचे शब्द कानी पडताच, बद्धपणापासून आपण जणू मुक्त झालो, असे आपल्याला वाटू लागते. कारण सर्वांतर्यामी जो चिदात्मा त्याची व आपली या शब्दांमुळे जणू प्रत्यक्ष भेटच झाली, असे आपल्याला वाटू लागते !

वस्तुतः ही सारी त्या शब्दाचीच अतिभ्रामक अशी किमयागिरी असते. आत्मा, परमात्मा, सर्वांतर्यामी, हे 'शब्द' म्हणजे या शब्दांनी निर्देशिली जाणारी 'वस्तू' नव्हे, आणि 'बद्ध' वा 'मुक्त' हे शब्द म्हणजे बद्धदशा वा विमुक्तावस्था नव्हे. आपली बद्धता ही काय वस्तू आहे, ही शब्दाने कळण्याजोगी वस्तूच नव्हे. जसे, 'पायाला काटा बोचला' हे शब्द कानी पडणे, म्हणजे काटा प्रत्यक्ष बोचला असता ज्या वेदना होतात त्यांचा साक्षात् अनुभव घेणे नव्हे. देहाने आपण बांधल्यागत झालो आहोत, या शब्दांनी ध्वनित होणारी बद्धता काटयासारखी प्रत्यक्ष बोचत असली व तिच्या वेदनेमुळे जीव तळमळत असला, तरच बद्धतेची साक्षात् प्रतीती आपल्याला येते. 'तू मुक्त आहेस, बद्ध नाहीस' असे शब्द एकदा नाही लाखदा कानी पडले, तरी त्या बद्धतेच्या वेदनेची कळ लवमात्रही कमी होणे शक्य नाही. ज्याप्रमाणे 'काटा बोचलेलाच नाही; बोचला असला, तरी तुझा देह म्हणजे तू नव्हेस; तू अशरीरी, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त व सच्चिदानंदमय आहेस'—असे शब्द असंख्य वेळा कानी पडले, तरी प्रत्यक्ष बोचलेल्या काटयामुळे होणारे प्रत्यक्ष दुःख लेशभरही कमी होण्याची सुतराम् शक्यता नसते. दुःखाची, दुःखमय बद्धतेची झळ जीवाला प्रत्यक्ष झोंबलेली नसते, तोवरच 'नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त व सच्चिदानंदमय' हे शब्द कानाला मोठे गोड लागतात व आपण खरेच तसे आहोत वा आज ना उद्या होऊ, असा भ्रमही ते निर्माण करू शकतात; किंवा बद्धतेच्या दुःखमय वेदनेपासून मन दूर नेण्या-

साठी व तिची विस्मृती घडवून आणण्यासाठी कधी कधी या अशा शब्दांची मोहिनी उपयोगी पडते. अफूने वा मदिरापानाने जसे दुःख काही काळ विस्मृत होते, तसेच हे.

या सर्व प्रकारात देहबद्धता म्हणजे काय, हेही आकळलेले नसते व मुक्ती म्हणजे काय हेही आकळलेले नसते. हा सारा प्रकार म्हणजे 'बोलाचीच कढी व बोलाचाच भात' अशाच स्वरूपाचा असतो. धर्म, अध्यात्म, तत्त्वज्ञान हे अफूच्या गोळीचेच प्रकार असतात, हे कार्ल मार्क्सचे विधान असंख्य श्रद्धाळू माणसांच्या बाबतीत अगदी अक्षरशः खरे असते. पण कार्ल मार्क्सच्या एवढेच ध्यानात आले नाही की, त्याचीही या आशयाची वाणीदेखील पुढे धर्मापेक्षाही अधिक मादक अशी अफूची, वा त्याहीपेक्षा भयानक धुंदी आणणाऱ्या द्रव्याची गोळी ठरणार आहे! शब्दाची भ्रामक धुंद ही धर्म वा अधर्म, आस्तिक वा नास्तिक यांच्यात किंचितही भेदभाव दाखवीत नसते. शब्दाचे प्रकार वेगवेगळे असले, तरी त्याने येणारी धुंद व नसणारे ते असणारे असे भासविण्याचे व तेच प्रतिष्ठित करण्याचे त्याचे सामर्थ्य, हे सदैव सारखेच प्रभावशाली राहते. शब्दाच्या मगरमिठीतून सुटण्याचा मार्ग म्हणजे शब्दाची ही किमया आपल्या क्षणोक्षणीच्या जीवनात कशी संचरलेली असते, हे आत्मनिरीक्षणाने संशोधून काढणे आणि तिचे प्रत्यक्ष दर्शन घेणे. असे दर्शन घडताच शब्दाचे सारे बंध, त्या दर्शनाच्या विमोचक शक्तीमुळेच, आपोआप गळून पडतात. कारण वस्तुदर्शनाच्या प्रभावापुढे, 'वस्तुप्रभे'पुढे कोणत्याही भ्रमाचा टिकाव लागत नाही. प्रकाशापुढे काळोख जसा क्षणकालही टिकत नाही, तसेच हे. पण हे असे वस्तुदर्शन, शब्दाच्या मर्यादा प्रत्यक्षपणे ओळखून व त्या बाजूला सारून, शब्दनिरपेक्ष पाहणे म्हणजे काय, हे आकळल्याशिवाय कदापिही घडत नसते.

* * *

'दिवसाते उगो गेला'

शब्दाचे भ्रमोत्पादक सामर्थ्य असे काही विलक्षण आहे की, सारे जग आपल्या तेजाने उजळून टाकणाऱ्या सूर्याचीही उपमा त्याच्या सामर्थ्याची

जाणीव करून देण्यास अपुरी पडते. ज्ञानदेव म्हणतात, दिवस उजाडण्यास कारणीभूत होणारा सूर्य रात्रीचा काळोख नाहीसा करण्यास असमर्थच ठरतो. त्यामुळे प्रकाश आणि काळोख यांचा विरोध भासविणारा असाच तो ठरतो. दिवसाचा मित्र व रात्रीचा विद्रोही शत्रु, असाच दुर्लौकिक त्याच्या पदरी पडतो. याच्या उलट, शब्दाची करामत कशी असते ती पहाः प्रवृत्तिरूप प्रकाश आणि निवृत्तिरूप काळोख ही विरुद्धे शब्दाच्या जगात एकत्र नांदतात ! 'प्रवृत्ती' हाही शब्दच, व 'निवृत्ती' हाही केवळ शब्दच: आणि वास्तव सृष्टीत कधीही एकत्र न दिसणारी ही विरुद्धे शब्दाचा हात धरून मानवी अंतःकरणात एकत्र चालताना दिसतात ! सूर्याला कदापिही न साधणारी करामत शब्द सहजपणे करून दाखवतो !

वास्तव आणि अवास्तव यांच्यातील तमप्रकाशवत् असा कधीही न लोपणारा विरोध शब्दाच्या प्रभावामुळे विलोपून गेल्यागत होतो. हिंसा व अहिंसा, युद्ध व शांतता, वर्गयुद्ध व वर्गसमन्वय, लोकशाही व समाजवाद, स्वातंत्र्य व सत्तात्मक राजकारण, सर्वोदय व विभूतिपूजात्मक सर्वाधिकार-शाही, यांचे 'सहजीवनात्मक दृश्य' वर्तमान जगातील सर्व मोठमोठ्या पुढाऱ्यात व त्यांच्या असंख्य भगतगणात एकत्र नांदताना दिसून येते ! आपण परस्परविरुद्ध अशा प्रवृत्ती-निवृत्तींची एकाच वेळी गल्लत करीत आहोत याची किंचितही जाणीव या महनीय मानल्या गेलेल्या पुढाऱ्यांत व त्यांच्या लक्षावधी अंध अनुयायांत दिसून येत नाही. याचे एकमात्र कारण म्हणजे

" जे प्रवृत्ती आणि निवृत्ती । विरुद्धा इया हाती धरिती ।
मग शब्देची चालती । एकलेनी ॥ "

केवळ राजकीय क्षेत्रातच हे असे परस्पर विरुद्धांचे 'सहजीवन' गुण्यागोविंदाने शब्दाचाच हात धरून चाललेले दिसून येते असे नाही. तर सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक व आध्यात्मिक क्षेत्रातही हाच प्रकार शाब्दिक परंपरेच्या प्रभावामुळे सतत प्रवाहित होत असलेला दिसून येतो. मानवी जीवनाचे असे एकही क्षेत्र नाही की, जे शब्दाच्या सुलतानी साम्राज्याने व्यापलेले नाही. किती झाले तरी शब्द हा आकाशाचा गुण

आहे. आणि आकाश जसे सर्वविश्वव्यापक, तसा त्याच्या या गुणी बाळाचा प्रतापही सर्वजीवनव्यापक झाला असल्यास नवल काय ?

नवल हेच की स्व–संवेद्यतेचे लेणे लाभलेल्या मानवाला 'शब्द' आणि शब्दाने केवळ निर्देशित होणारी 'वस्तू', यांच्यातील भेद क्षणोक्षणी व सहजासहजी आकळू नये ! 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' असलेल्या शब्दानेच या प्राथमिक वस्तुस्थितीचे मानवाला सदैव विस्मरण घडवून आणावे, हेच अन्य सर्व नवलांपेक्षा सर्वात मोठे नवल आहे !

* * *

'सहाय आत्मविद्येचे'

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्दाची करामत येथेच थांबत नाही. स्वार्थत्याग, आत्मबलिदान, इत्यादी ध्येयांचे स्तोम माजविणाऱ्या मानवांना 'शब्द' ही अजब वस्तू अशी काही हुलकावणी इतक्या शिताफीने देते की, न घडलेले आत्मवस्तुदर्शन प्रत्यक्ष घडल्याचा आभास ती निर्माण करते. मानव हा आत्मविद्येचे महत्त्व सांगू लागला की, शब्द जणू त्याच्या अहंकारात अशा काही खुबीने दडी मारून बसतो की, त्या आत्मविद्यावादी मानवाला वाटावे की, आपल्याला आत्मविद्येचा प्रकाश लाभावा यासाठी शब्दाने आपली आत्म-हत्याही करून घेतली ! ज्ञानदेव म्हणतात, अशा या शब्दाचे गुणवर्णन आता कोठवर करावे ?

शब्दाचा व्यावहारिक उपयोग विशिष्ट मर्यादेत निर्विवाद असाच आहे. शब्द नसेल, तर संसाराच्या महारथाला एकाएकी खीळच बसेल. सारे व्यवहार स्थगित झाल्यासारखे होतील. पण वस्तुत: हे असे खरो-खरच घडून आले, तर मानवी जीवनात एक अद्‌भुत, निखळ नवी व मंगलमय अशी क्रांतिही कदाचित घडून येईल. शब्दबंधाचे स्वरूप त्यामुळे मानवाला आकळू लागेल. आणि मानव त्यामुळे कदाचित शब्दविनिर्मुक्तीच्या मार्गाने वाटचाल करू लागेल. पुढारी आणि त्यांच्या परस्परविरुद्ध घोषणा; प्रचारक आणि त्यांचे कर्णकर्कश 'भोंगे'; पक्षोपपक्षांची प्राणघातक वाग्युद्धे; वृत्तपत्रातील काळभैरवी अक्षरे आणि रेडिओचे मेंदू बधिर करून टाळणारे गोंगाट हे सर्व एका अर्थगर्भ स्तब्धतेत विरून जातील; आणि

मग गाढ मोहनिद्रेतून जागा झाल्यागत मानव हा, 'आपण आजवर शब्द-सृष्टीतील भयानक भ्रामक स्वप्ने पाहण्यातच कसे गुंग झालो होतो ?'— या प्रश्नाकडे जरा गंभीरपणे पाहू लागेल. त्याचा आमूलाग्र वेध घेऊ लागेल. आणि या आत्मसंशोधनाच्या मौन प्रक्रियेमुळे शब्दनिरपेक्ष असे 'निखळ पाहणे' म्हणजे काय, याचा त्याला कदाचित साक्षात्कार घडेल. आणि मग 'न पाहते पाहते' करणारा शब्दरूप आरसा बाजूला सारून 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।।' आणि 'आत्मा आत्मसुख देखे । आरसा जिये ।।' असा स्व–संवादरूप आरसा त्याला उपलब्ध होईल ! आणि यानंतर शांत, स्वयंशासित, सुजाण, सर्जनशील अशी जी खरी मानवी सृष्टी आकारास येईल, तिचे वर्णन कोण करू शकणार ?

अशी खरी मानवी सृष्टी आकारास आली, तर या नित्यवर्तमान व नित्यनूतन सृष्टीत शब्द असतील. पण ते आपल्या मर्यादेचा भंग करण्यास कधीही समर्थ ठरणार नाहीत. या सृष्टीत शब्दाश्रित अशी स्मृतिही असेल. पण ती नित्यवर्तमान वस्तूला आवरित करण्यास कधीही समर्थ ठरणार नाही. आणि या सृष्टीत विकल्पनही स्फुरेल. पण ते वस्तुदर्शनाने प्रस्फुरित केलेले विमुक्त सर्जनशील असे प्रातिभ स्फुरण असेल. तेथे 'सवासन–मनोमात्र–योनिरूप' असे जे विकल्पन ते वस्तूवर अ–वस्तूचा आरोप करण्यास कधीही समर्थ ठरणार नाही.

पण जोवर शब्दाची मोहिनी पूर्णपणे नाहीशी होणार नाही, तोवर हेही एक रम्यसे स्वप्नरंजनच होऊन बसेल. कारण शब्दाची किमया शब्दाने नाहीशी होत नसते. शब्दाच्या मर्यादा स्पष्टपणे ओळखून त्या जाणिवेने, शब्दनिरपेक्ष रीतीने, क्षणोक्षणीचे जीवन आपण जगू लागलो, तर ती जाणीवच शब्दाची सारी किमया ही मृगजलवत कशी आहे, याची साक्ष आपल्याला पटवील. अशी साक्ष पटली, तरच मृगजळामागेच बेभानपणे हिंडणारा मानव सावध होईल आणि केवळ पाहणे–अनुभवणे-रूप अशा सर्वविधान योगावर तो आरूढ होईल.

शब्दबंधविनिर्मुक्तीचा हाच एकमात्र मार्ग कसा आहे, हेच या अद्भुत ग्रंथात ज्ञानदेवांनी अनेकविध रीतींनी निरूपिले आहे.

* * *

' किंबहुना शब्दु । स्मरणदानी प्रसिद्धु '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्दाची सारी उपयुक्तता आणि नसणारे ते असणारे असे दाखवून त्यालाच बेसुमार सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारी त्याची अजब करामत, याचे रहस्य एकाच शब्दात साठलेले आहे. तो शब्द म्हणजे ' स्मरणदान '.

' स्मरण ' आणि ' अनुभव ' यांच्यातील भेद नित्य अवधानात ठेवल्याशिवाय ' शब्दु । स्मरणदानी प्रसिद्धु ', असे शब्दाच्या करामतीचे वर्णन ज्ञानदेव का करीत आहेत, हे कळणार नाही. स्मरण हे भूतपूर्व अनुभवांचेच असते. वर्तमान अनुभव हा स्मरणात्मक नसून प्रत्यक्षात्मक असा असतो. म्हणून वर्तमान अनुभवाला शब्दाची किंचितही गरज नसते. वर्तमान अनुभवावर शब्दाच्या साह्याने भाष्य रचले जाऊ शकते. पण हे भाष्य म्हणजे जिवंत अनुभवाचे केवळ वर्णन असते. भूत व गतार्थ असे जे त्याच्या संस्कारांच्या आधारावरच अनुभवावर भाष्य रचले जाऊ शकते. जेव्हा हे भाष्य भूत व गतार्थ यांच्या मर्यादा स्पष्ट करून दाखविते व वर्तमान अनुभवाची नित्यनूतनता मनासमोर उभी करते, तेव्हाच ते मानवी क्रांतीला व वस्तुदर्शनाला उपकारक ठरते. याच्या उलट, भाष्य जेव्हा भूत व गतार्थ यांचेच गोडवे गाते, तेव्हा ते वर्तमानातील नित्यनूतनता आवरित व विक्षेपित करते. त्यामुळे स्मरणदानी प्रसिद्ध व नसणारे ते असणारे करून टाकणाऱ्या शब्दाच्या आहारी ते नेते व ' अविद्येचे काळवखे ' अधिक काळेकुट्ट करून, अविद्येचे गळफास घट्ट आवळण्यासच ते कारणीभूत होते. म्हणून ही अशी भाष्ये म्हणजे शाब्दिक पत्त्यांचे किल्लेच ठरतात. या अशाच भाष्यांना वर्तमान अनुभवापेक्षा अधिक महत्त्व देण्याची जी प्रवृत्ति मानवात दृढमूल होऊन बसली आहे, तीच शब्दबंधाच्या व तज्जन्य अशा सर्व भ्रमांच्या मुळाशी असते.

येथे जो एक मूलभूत महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो त्याचा विचार केल्याशिवाय, ' स्मरणदान ' आणि वर्तमान अनुभव यांच्यातील भेदाचे रहस्य आकलनात येणार नाही. येथे जो प्रश्न आहे तो चैतन्याच्या स्वरूपाचा. चैतन्य हे कालसापेक्ष की कालनिरपेक्ष ? असा येथे प्रश्न आहे.

जे जे कालसापेक्ष अतएव कालक्रमबद्ध, ते ते यांत्रिक, कर्माधीन व निर्जीव. मग ते जड भौतिक असो वा इंद्रिय–मन–बुद्धि यांच्या तरल व्यापारांचा सूक्ष्म परिणाम असो.

येथे वस्तुस्थिती काय आहे, हे ज्ञानदेवांनी यापूर्वीच वारंवार सांगितले आहे. त्याचा सारांश, ' सच्चिदानंद–निरूपण ' नामक पाचव्या प्रकरणातील १० ते १३ या ओव्यात रेखीवपणे आला आहे.

असताच्या व्यावृत्तीने जे सिद्ध होते ते सत्; जडाच्या समाप्तीनंतर अथवा जडाच्या नाशानंतर जे उरते ते चित्; आणि दुःखाच्या सर्वनाशानंतर जे उरते ते सुख; असे सच्चित्सुखनामक आत्मवस्तूचे, वा अंतिम वस्तूचे वर्णन ज्ञानदेवांनी केलेले आहे.

" एवं सच्चिदानंदु । आत्मा हा ऐसा शब्दु ।
अन्य व्यावृत्तिसिद्धु । वाचक नव्हे ॥ " (५–१३)

आत्मवस्तु म्हणजे ' आत्मा ' हा शब्द नव्हे. आत्मा हा शब्द कोणत्याही वस्तूचा वाचक नसून, अन्य सर्व वस्तूंचा लोप घडून आला असता, त्या सर्व पुरुषार्थशून्य आहेत अशी साक्षात प्रतीती आली असता, अंतर्यामीचे जे ' ते एक ' वा ' तदेकम् ' अशब्द, अनिर्वचनीय, अतर्क्य, अ–काल, अनिर्देश्य असे निगूढपणे ' अवात स्पंदन ' करीत राहते, म्हणजे जे केवळ स्फूर्तिमात्र असते, अथवा जे ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र, असणे–नसणे–यावीण चोख असणे, सुख-दुःख यांच्या अतीत असे निखळ सुखमात्र, तेच आत्मा वा सच्चिदानंद या नावाने ओळखले जाते. येथे ओळखले जाते, हा शब्दप्रयोगही अयोग्य आहे. कारण जे केवळ स्फूर्तिमात्र, नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असे असते, त्याची ' ओळख ' कोण व कशी ठेवू शकणार ? म्हणून, हा शब्दाचा विषय नसून, निखळ, निरालंब आत्मनिरीक्षणाने होणाऱ्या केवळ दर्शनाचाच विषय आहे.

इतकी निखळ निराधारता व निरालंबता अवधानात येऊ शकली, तरच ' वस्तू ' म्हणजे काय आणि ' वस्तुप्रभा ' म्हणजे काय, याचा आंतरिक स्पर्शमात्र प्राप्त होईल. आणि तोही नित्यवर्तमान व नित्यनूतन, म्हणजेच स्थलकालातीत असा निखळ स्फूर्तिमात्र असेल.

या अशा आत्मवस्तूशी शब्दाचा कोणता संबंध संभवू शकणार ? ही आत्मवस्तू विश्वव्यापी व विश्वातीत अशी आहे. तिचा, जे जे दिसते–भासते त्या सर्वांशी नित्य संबंध आहे. पण जे जे दिसते–भासते त्यावरच विसंबून कोणालाही स्वप्रयत्नाने आपला संबंध या 'वस्तू'शी प्रस्थापित करता येणे शक्य नसते. कर्मस्वातंत्र्य असलेल्या मानवाला आपल्या 'अहं'चे म्हणजेच आपल्या कर्मकेंद्राचे बलिदान केल्याशिवाय या आत्मवस्तूचा स्पर्श प्राप्त होत नाही. जसे, असताला आपला नाश पत्करूनच जे सत् ते निर्देशावे लागते; अचिताला आपला नाश पत्करूनच चिन्मात्रदशेला यावे लागते; दुःखाला आपला नाश पत्करूनच सुखमात्रात विलीन व्हावे लागते; तद्वत मानवाला आपल्या 'अहं'चा नाश पत्करूनच सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र याचा स्पर्श प्राप्त करून घ्यावा लागतो. म्हणून, येथे सर्व अन्यांचा लय अनन्यात झाला, तरच ते जे निखळ स्फूर्तिमात्र त्याचा 'स्पर्श प्राप्त होतो'. म्हणजे —

" एवं वस्तूसि जाणो जाता । जाणणेंचि वस्तु तत्वता ।
मग जाणणे आणि जाणता । कैंचा उरे ।। "

अशी ही अती विलक्षण अती नवलाची किमया आहे !

हे सर्व इतके दूरदूरचे व अशक्य कोटीतले वाटू लागते की, नकोच ती भानगड, असे म्हणून बहुतेक मानव 'वस्तू'पासून दूरदूरच राहणे पत्करतात. आणि वस्तुस्थितीवर वस्तुशून्य विकल्पनांचे आरोप करीत राहण्यातच धन्यता मानतात. पण दुर्दैव हे आहे की, ती अद्‌भुत 'वस्तू' ही 'धन्यता' फार काळ टिकू देत नाही. दुःख, दैन्य, आपत्ती, सर्वनाश यांच्या अविरत आवर्तनातून वस्तुशून्य विकल्पनामुळे आपल्याला आपली सुटका करून घेता येत नाही. आणि म्हणून सुख, समाधान, शांती, सच्चिदानंदमात्रता यांचे आकर्षण संपुष्टात येऊ शकत नाही. म्हणून, 'वस्तू' कितीही अगम्य, अनाकलनीय, अतर्क्य, कर्मातीत, प्रयत्नातीत, शब्दातीत भासली, तरी ती आहे, असलीच पाहिजे, याची आंतरिक आग कदापिही शांत होत नाही. मुक्तीशिवाय गती नाही आणि गती स्तब्ध झाल्याशिवाय मुक्ती नाही—अशी ही अनादी–अनंत शृंगापत्ती आहे !

या शृंगापत्तीतून मानवाला विमुक्त करण्यासाठीच या अद्भुत ग्रंथाचा अवतार झालेला आहे आणि या ग्रंथाचे समग्र सार एका वाक्यात सांगता येण्यासारखे आहे. ज्ञानदेवानीच ते सांगून टाकले आहे. ते वाक्य म्हणजे—'अहं देवोनि शंभु शांभवी झालो'! हा समग्र अद्भुत ग्रंथ म्हणजे या एकाच वाक्याचा प्रातिभ–विलासात्मक विस्तार आहे.

" असताचिया व्यावृत्ति । सत् म्हणो आले श्रुती ।
जडाचिया समाप्ति । चिद्रूप ऐसे ।।"
" दुःखाचेनि सर्वनाशे । उरले ते सुख ऐसे ।।"—

या तीन वाक्यांचे रहस्य आत्मसात करावयाचे असल्यास 'अहंचेनि सर्व-नाशे । येते जे शिवशक्ति दशे'—हे एकच वाक्य त्याच्या अर्थासहित क्षणाक्षणात अवधानात ठेवता आले की पुरे आहे. अन्य कशाचीही येथे जरूरी नाही. अथवा, ज्याची ज्याची जरूरी असेल, ते सर्व या एकाच अवधान-मात्रतेतून आपोआप प्रस्फुरून येईल, अशी विलक्षण वस्तुस्थिती येथे आहे. म्हणून येथे अशक्य असे काहीच नाही. उलट, सर्व काही शक्य, सहज, सुलभ, एवढेच नव्हे, तर सुखमात्र असेच आहे. हवेहवेचा हव्यास अर्थशून्यतेत विरल्यामुळे उदयास येणारी केवळ विशुद्ध जिज्ञासा असली, आणि हा अद्भुत ग्रंथ समोर असला, तर सर्व प्रतिबंध पाहता पाहताच विरून जातात; अशी 'वस्तु–सामर्थ्य–शक्ती' या ग्रंथात ओतप्रोत भरलेली आहे. एवढेच नव्हे, तर या ग्रंथातील केवळ काही सूत्रांचाच, म्हणजे त्यांच्यातील आशयाचा आंतरिक स्पर्श प्राप्त होऊन आत्मनिरीक्षणाकडे सारी जीवशक्ती एकदा वळली की, हा ग्रंथही समोर ठेवण्याची आवश्यकता बाकी उरत नाही. कारण—" आम्ही बोललो जे काही । ते प्रगटचि असे ठायी । मा स्वयंप्रकाशा कायी । प्रकाशावे बोले ।। "—हे ज्ञानदेवांचे अंतिम प्रकरणा-तील म्हणणे अगदी अक्षरशः खरे आहे, हे केवळ आत्मनिर्भर अशा आत्मनिरीक्षणानेच अवधानात येते.

जे 'स्वयंप्रकाश' आहे ते आपल्या ठायीच नित्य प्रगट असे आहे. ते आहे म्हणूनच आपल्या जीवनाचे सर्व अंतर्बाह्य व्यापार क्षणाक्षणाला चालू राहतात. या सर्व व्यापारात ते प्रगटच असते. पण

आपले तिकडे लक्षच जात नाही. 'कमरेला कळसा आणि गावभर वळसा' असाच आपला निर्बुद्ध जीवनप्रकार झालेला आहे. सर्व जीवशक्ती पणास लावून लक्ष देण्याचाच अवकाश की, हा सारा प्रकार क्षणार्धातच अवधानात येतो आणि मग ते स्वयंप्रकाश 'प्रगटचि असे ठायी।' इतके प्रकट की, बोलाने वा शब्दाने ते प्रकाशित करण्याचा प्रयत्न म्हणजे सूर्य उगवल्यावर पणतीने तो दाखविण्याचा प्रयत्न करण्यासारखेच हास्यास्पद ठरते !

वस्तुस्थिती ही अशी असल्यामुळे स्मरणदानी प्रसिद्ध असलेल्या शब्दाचा या आत्मवस्तूशी किंचितही संबंध लावला जाऊ शकत नाही. स्मरण हे भूतकाळात गडप झालेल्या गतार्थाचेच असते. त्याचा चिन्मय वर्तमानाशी कसलाही संबंध वस्तुत: उरलेला नसतो. प्रेताचा संबंध जसा जिवंतपणाशी उरलेला नसतो, तसेच हे आहे. स्मरणाचे व स्मरणदानी प्रसिद्ध अशा शब्दाचे स्तोम माजविणे म्हणजे प्रेतपूजेतच धन्यता मानीत बसण्यासारखे आहे. म्हणून, शब्द व स्मरण यांचा येथे यत्किंचितही उपयोग होत नाही. कारण वस्तू व वस्तुदर्शन हे नित्यवर्तमान असेच असते; येथे भूत व भविष्य यांना किंचितही स्थान नसते. भूत व भविष्य हे वर्तमान-चित्-सूर्याचे खग्रास ग्रहण घडवून आणणारे राहु-केतू आहेत. पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारात्मक भूतकाळ आणि सुखद-स्मृति-प्रस्फुरित आशा-इच्छा-आकांक्षांची स्वप्ने पुढील काळात तरंगत ठेवणारा भविष्यकाळ, हे दोन्ही केवळ 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्प' आहेत. या विकल्पातून मन विमुक्त झाल्याशिवाय वस्तुदर्शन अशक्य आहे. या विकल्पांच्या काळ्या पट्ट्या दृष्टीवरून दूर सारल्याशिवाय वस्तुप्रभेचे दर्शन होणे शक्य नाही.

शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पांची अनाद्यनंत श्रेणी हेच 'संसार-प्राग्भारा अविवेक विषयनिम्ना-पापवहा' अशा चित्तनदीच्या प्रवाहाचे स्वरूप आहे. प्रतिकूल संवेदनेचा जबर तडाखा, अथवा अन्य अकल्पित कारण, यांच्या आघातामुळे काही काळ तरी नाहीपणात अवस्थित झाल्याशिवाय, 'संसारप्राग्भारा,' वा पूर्वपूर्वसंस्कारस्मृतींनी भारावलेल्या चित्तनदीच्या प्रवाहाकडे विमुक्त निवृत्तीने पाहता येणे शक्य होत नाही. हे 'नाहीपण' म्हणजे कालक्रमस्तब्धता व वृत्तिशून्यता. या नाहीपणाला भूतकाळही नसतो

व भविष्यकाळही नसतो. हे नाहीपण म्हणजे सवार्थगर्भ अशी वर्तमानता. येथे पूर्वपूर्वसंस्कारांची स्मृती व तज्जन्य आशा-इच्छा आकांक्षांची भविष्यात्मक स्वप्ने, ही अर्थशून्य झालेली असतात. अशा या नाहीपणाच्या अवस्थेतच अहंकेंद्रित अशा सर्व वृत्ती-प्रवृत्तींते विसर्जन घडून येत असते. या विसर्जनातूनच 'कैवल्यप्राग्भारा—विवेकविषयनिम्ना-कल्याणवहा' अशा निखळ नव्या व सर्जनशील चित्तनदीचा प्रवाह सुरू होतो. 'कैवल्यप्राग्भारा' म्हणजे विमुक्तीकडे ओढून नेणारा प्रवाह. ही विमुक्तीच वस्तुदर्शन घडविते. विमुक्तिविरहित अशी अन्य सर्व दर्शने ही वस्तूवर अवस्तूचे आरोप करणारी असतात. हे आरोप 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' अशा शब्दामुळेच केले जात असतात; आणि या आरोपांमुळेच 'साच वस्तू 'ला तीन कवडचांचेही मोल जीवनात उरत नाही.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

" किंबहुना शब्दु । स्मरणदानी प्रसिद्धु ।
परि ययाहि संबंधु । नाही येथे ।। "

* * *

ओव्या—

आत्मा या बोलाचे । काहीहि उपयोगा न वचे ।
स्वसंवेद्या कोणाचे । ओझे आथी ।। १३ ।।

आठवे का विसरे । विषो होऊनि अवतरे ।
तरी वस्तूसि दुसरे । असे ना की ।। १४ ।।

आपण आपणाते । आठवी विसरे केउते ।
काय जिभ जिभेते । चाखे न चाखे ।। १५ ।।

जागणेया नीद नाही । मा जागणे घडे काई ।
स्मरणास्मरण दोन्हीहि । स्वरूपी तैसी ।। १६ ।।

सूर्यो रात्री पा नेणे । मा दिवो काय जाणे ।
तेवी स्मरणास्मरणे । वीण आपण वस्तु ।। १७ ।।

एवं स्मरणास्मरण नाही । तरी स्मारके काज कायी ।
म्हणोनि इये ठायी । बोलु न सरे ॥ १८ ॥

* * *

अर्थ—

आत्मा हा शब्ददेखील आत्मवस्तूचा वाचक नाही; म्हणून येथे शब्दाचा काहीच उपयोग होण्यासारखा नाही. जी आत्मवस्तु स्व-संवेद्य, स्वयंप्रकाश अशी आहे तिला आपले अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी वा प्रकाशित करण्यासाठी शब्दादी अन्य अशा वस्तूंचे ओझे बाळगण्याचे काय कारण ? ॥ १३ ॥

आठवण म्हणजे कशाचा तरी आठव; आणि विसर म्हणजेही कशाचा तरी विसर; म्हणून आठव व विसर यांना विषय लागतो. आठव आणि विसर हे दोन्ही विषय होऊनच अवतरतात. पण आठव आणि विसर हे भूतपूर्ववस्तुविषयकच असतात. पण नित्यवर्तमान अशी एकच एक वस्तू असली व दुसरी वस्तूच अस्तित्वात नसली, तर आठव व विसर यांना कोणते माहात्म्य उरते ? ॥ १४ ॥

आपणच आपल्याला आठवावे व आपणच आपल्याला विसरावे, असा प्रकार संभवनीय तरी आहे का ? जिभेने जिभेलाच चाखावे वा न चाखावे, असे कधी घडते का ? ॥ १५ ॥

जेथे जागृती असते तेथे निद्रा नसते. अशा स्थितीत जागृतीला जागरण घडत आहे, असे म्हणता येते का ? तद्वत स्मरण आणि अस्मरण ही दोन्ही एकमेवाद्वितीय वस्तूच्या स्वरूपात संभवत नाहीत. ॥१६॥

रात्र ही काय वस्तू आहे हे सूर्याला माहीत नसते. अशा स्थितीत दिवस ही काय वस्तू आहे हे तरी तो कसे जाणणार ? सूर्याच्या दृष्टीने रात्र व दिवस या दोन्ही वस्तू जशा अर्थशून्य, तद्वत आत्मवस्तूच्या दृष्टीने स्मरण व अस्मरण या दोन्ही अवस्था अर्थशून्यच असतात. स्मरण-अस्मरणेवीण, अशीच ती वस्तू असते. ॥१७॥

म्हणून ज्या वस्तूच्या ठायी स्मरण–अस्मरण ही नाहीत त्या वस्तूशी, स्मरणदानी प्रसिद्ध व स्मारकपणे कीर्ती मिरवणाऱ्या शब्दाचा कोणता संबंध असणार ? म्हणून येथे शब्दाचे काहीच चालू शकत नाही. ॥१८॥

* * *

रसरहस्य—

ज्ञानदेव म्हणतात, 'आत्मा हा शब्ददेखील आत्मवस्तूचा वाचक नाही.' हे वाक्य वाचताच वा ऐकताच आपल्याला त्याचा काय बोध झाला ? असा प्रश्न आपणच आपल्या मनासमोर उभा केला पाहिजे. हा प्रश्न जणू आपल्या आकलनशक्तीला एक आव्हानच आहे असे मानून, आपण ते स्वीकारतो की नाकारतो, हे आपणच पाहिले पाहिजे. स्वीकारीत असल्यास आपण ते का व कोणत्या अर्थाने स्वीकारतो, हेही पाहिले पाहिजे. आणि नाकारीत असल्यास आपण ते का नाकारतो, हेही पाहिले पाहिजे. आणि शेवटी आपण ते स्वीकारूही शकत नाही व नाकारूही शकत नाही, अशी आपली अवस्था होत असल्यास, हे असे का घडत आहे, हेही आपण संशोधून काढले पाहिजे.

हे असे करणे हेच आत्मनिरीक्षण. या आत्मनिरीक्षण–प्रक्रियेत जे जे वृत्तितरंग, विचारतरंग, कल्पनातरंग, भावतरंग उठतील, त्या प्रत्येकाकडे असंग निवृत्तीने आपण पाहिले पाहिजे. प्रत्येक वृत्तितरंगाच्या मागे कोणता हेतू, कोणत्या पूर्वकल्पना, कोणते पूर्वग्रह, कोणत्या ठाम समजुती, कोणत्या निष्ठा, कोणत्या पूर्वघटित आवडी–नावडी, वा श्रद्धा दबा धरून बसल्या आहेत व त्यांचे अधिष्ठान वा मूळ ज्ञात की अज्ञात आहे, हेही आपण शोधून काढले पाहिजे. असे जर आपण करू शकू, तर हा प्रश्नच आपले आत्म्याबाबतचे सर्व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार आपल्यासमोर आणून उभे करण्यास समर्थ ठरेल. आणि समोर आलेल्या कोणत्याही पूर्वसंस्काराबाबत आपण आपली पूर्वघटित आवड–नावड थोडा वेळ आवरून धरू शकलो, तर प्रत्येक पूर्वसंस्काराचा आदि–मध्य–अंत आपल्या आकलनात येईल. असे

ज्या ज्या पूर्वसंस्काराबाबत व तज्जन्य भावना–कल्पना–विचारांबाबत घडून येईल, तो तो पूर्वसंस्कार तात्काळ नाहीपणात विरून जाईल. जणू त्याचे कार्य संपले व तो आता कृतार्थ झाला आहे, अशी साक्षात् प्रतीती आपल्याला येईल. ही अशी प्रतीती ज्या ज्या पूर्वसंस्काराबाबत येत जाईल त्या त्या संस्काराच्या मगरमिठीतून आपण कायमचे विमुक्त झालो आहोत, असेही आपल्याला आढळून येईल. आणि ही विमुक्ती सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र अशीच असेल.

* * *

"आत्मा हा शब्ददेखील आत्मवस्तूचा वाचक नाही ? मग आत्मा ही काय वस्तू असावी ? वेदोपनिषदात व गीतेत आत्म्याबाबत जे जे सांगितले गेले आहे ते देखील शब्दमयच आहे; हे सर्व शब्द बाजूला सारावयाचे ? शब्द बाजूला सारले तर काय उरते ? काही नाही ? हे काही नाही म्हण-णारा कोण ? मी ? 'मी' ही काय वस्तू आहे ? 'मी' अथवा 'अहं' हादेखील शब्दच नाही का ? या शब्दाने मला कोणता बोध होतो ? ज्या नावाने लोक मला संबोधतात, ते नाव म्हणजे का 'मी'? 'मी' ही वस्तू केवळ नाममात्रच का ? मला देहात्मक असे रूपही आहे. हे रूप म्हणजे 'मी' ही वस्तू का ? या रूपाच्या अंतर्यामात असंख्य भावना, कल्पना व विचार आजवर उसळले. तदनुसार माझ्या हातून काही ना काही सतत घडून आले. भावना–कल्पना–विचार–कृती यांचा एक प्रवाहपतित गुंताळा म्हणजे 'मी'? भावना–कल्पना–विचार यांची प्रक्रिया स्तब्ध झाली, तर काय होईल ? आता, या क्षणाला ती स्तब्धच आहे. आणि तरीही 'मी आहे' हे मला जाणवते. पण हे 'असणे' माझे आहे का ? मला हे जे सारे दिसत–भासत आहे, तेही आहेच. त्यांचे 'असणे' आणि माझे 'असणे' यांच्यात काय फरक आहे ? 'मी आहे' हे मला जाणवते, तसेच या झाडा-झुडपांनादेखील जाणवत असेल का ? कोणी सांगावे ?—आणि मला हे जे 'जाणवते' ते माझ्या शक्तीमुळे जाणवत आहे का ? अर्थात नाही. हे 'असणे', हे 'जाणवणे', हे मला कोठून तरी प्राप्त झाले आहे. कोठून ? ते कोण सांगू शकणार ? ही सारी गूढ, अनाकलनीय, अ–नाम, अ-रूप,

अ–शब्द अशा ‘ अज्ञाता ’चीच किमया असावी. यापेक्षा अधिक असे काय बोलणे संभवनीय आहे ?”

*　　　*　　　*

“ आत्मा हा शब्ददेखील आत्मवस्तूचा वाचक नाही. ” या एकाच वाक्याने, या वाक्यरूप आव्हानाने माझ्या अंत:करणात जे उसळले ते साररूपाने हे असे आहे. ज्ञानदेव म्हणतात म्हणून नव्हे, अथवा वेदोपनिषदे, गीतादी ग्रंथात सांगितले आहे म्हणून नव्हे, तर केवळ आत्मनिरीक्षणानेच, ‘ आत्मा हा शब्द आत्मवस्तूचा वाचक नाही ’ याची साक्षात प्रतीती प्रत्येकाला येऊ शकते. पण ही प्रतीती प्रत्यक्षपणे येण्यासाठी पूर्वपूर्वसंस्कारांचे सर्व उमाळे वर उसळून येण्यास मुक्तद्वार करून करून दिले पाहिजे; आणि त्यांच्याकडे केवळ पाहत राहिले पाहिजे; आवड-नावड-निवडशून्य अशा रीतीने आणि अतिसावधानतेने पाहत राहिले पाहिजे. सर्व भावना, सर्व कल्पना, सर्व विचार अशा रीतीने समोर उभे राहिले आणि असंग निवृत्तीने पाहिले गेले, तर एकीकडे केवळ ‘ हे असणे–जाणवणे ’ आणि दुसरीकडे ‘ ते गूढ, अनाकलनीय, अनाम, अरूप, अशब्द, अमर्याद–अज्ञात ’, ज्याच्या अज्ञेय किमयागिरीमुळे हे ‘ असणे–जाणवणे ’ संभवते, ते अपार, अज्ञात— यापरता अन्य सारे सारे काही शून्यवत होऊन बसते. येथे ‘ मी ’ आणि ‘ माझे ’ या शब्दांना, वा अन्य शब्दांना कसलाही अर्थ उरत नाही. सर्व काही त्या शून्यवत नाहीपणात विरून जाते. केवळ ते ‘ अज्ञात ’ आणि त्याच्या कृपेमुळे लाभलेले हे ‘ असणे–जाणवणे ’, यांचा स्पर्श मात्र बाकी उरतो. सर्व प्रकारच्या असण्या–जाणवण्याच्या मुळाशी असलेले आणि समग्र विश्वाच्याही असण्याला व्यापून बसलेले ते ‘ विराट्, अमर्याद, गूढ, अनाकलनीय, अज्ञात ’ याच्या स्पर्शमात्रतेत अन्य सर्व काही विलीन झाल्यागत भासत राहते.

ते जे ‘ अज्ञात ’ व त्याची ‘ असणे–जाणवणे ’ याच्या मुळाशी असलेली गूढातिगूढ किमया, यालाच ज्ञानदेव ‘ स्व–संवेद्य ’ वा ‘ स्वयंप्रकाश ’ असे नाव देतात. आणि म्हणतात, “ जी आत्मवस्तू स्व–संवेद्य, स्वयंप्रकाश अशी आहे, तिला आपले अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी वा

प्रकाशित करण्यासाठी शब्दादी अन्य अशा वस्तूंचे ओझे बाळगण्याचे काय कारण ? ”

* * *

‘ आठवे का विसरे ’

आठव आणि विसर हे शब्द आपल्या चांगल्या परिचयाचे आहेत. आठव म्हणताच, ‘ कशाचा आठव ’ आणि विसर म्हणताच, ‘ कशाचा विसर ’, असे प्रश्न तात्काळ उद्भवतात. म्हणून आठव आणि विसर हे सविषयकच असतात. आठव म्हणजे स्मरण आणि विसर म्हणजे विस्मरण. पूर्वानुभूत असे अनेक अनुभव विस्मरणात गडप होऊन बसणे आणि एखादे उद्‌बोधक असे निमित्तकारण घडताच एखादा विस्मृत अनुभव स्मरणात येणे, असे प्रकार सर्वांच्या परिचयाचे आहेत. अनुभव हे अंतःकरणावरच संस्कारित होतात, म्हणूनच गतानुभवांचे स्मरण वा विस्मरण घडू शकते. म्हणून स्मरण व विस्मरण यांचा विषय हा पूर्वानुभूत असाच असतो. वर्तमानकाळी प्रत्यक्षपणे जे समोर असते, त्याच्या ज्ञानाला ‘ अनुभव ’ असे नाव दार्शनिकांनी दिले आहे. आणि हा अनुभव भूतकालीन झाल्यावरच त्याचे स्मरण वा विस्मरण हे संभवते.

ही ज्ञानप्रक्रिया इतकी सूक्ष्म, तरल व वेगवान असते की, क्षणाक्षणाला प्रतीतीस जे येत राहते, ते पाहता पाहता तात्काळ भूतकाळात ढकलले जाते व पूर्वानुभूत असे होते. म्हणून वर्तमान अनुभव हादेखील वर्तमान असा क्षणकालच राहतो. आणि दुसऱ्याच क्षणी भूतकालात जातो. म्हणून वर्तमान अनुभवाला ‘ अनुभवणे ’ असेच म्हणणे योग्य ठरते. अनुभवांतील ‘ अमृत ’ हे, ‘ अनुभविणे ’-रूप जी निखळ प्रतीतिमात्रता, तिच्यातच नित्य वर्तमान व नित्य नूतनतेने विलसत असते. हे निखळ ‘ अनुभवणे ’ चालू असते तोवर ‘ अनुभावक–अनुभाव्य–अनुभव ’ अशी त्रिपुटी आकारास आलेली नसते. डोळे उघडले की, जे समोर असेल, ते तात्काळ दिसतेच. यात आपल्या इच्छे–अनिच्छेचा काहीही प्रश्न नसतो. ही प्राकृतिक, स्वाभाविक, स्वयंस्फूर्त व स्वयंप्रकाश अशी अतिसूक्ष्म, अति-

तरल व अति वेगवान प्रक्रिया असते. म्हणून 'ज्ञान' हे स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश व स्व-संवेद्य असे मानले जाते. यातील 'स्व' म्हणजे आपल्या परिचयाचा 'अहं', अनुभविता, ज्ञाता वा द्रष्टा नव्हे. कारण जे स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश, स्व-संवेद्य असे असते, त्यात आपल्या परिचयाच्या मीपणाचा 'अहंभाव' किंचितही नसतो; किंबहुना 'परिचय' हा शब्ददेखील गतानुभवाचाच वाचक असतो. परिचय हा परिचिताचाच असतो. तो वर्तमानाचा कधीच नसतो. आपला परिचित 'अहं' हादेखील गतानुभवाशी संलग्न झालेला, केवळ वैचारिक वा विकल्पनात्मक असा पदार्थ असतो. तो केवळ 'सवासन मनोमात्र योनिरूप' असतो. म्हणून 'मीपण' अथवा 'अहंभाव' ही वर्तमान 'वस्तू' नसून गतानुभवाशी अविभाज्यपणे संलग्न होऊन बसलेली अशी ती 'अ-वस्तू' असते. जे स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंस्फूर्त व स्व-संवेद्य असे केवळ 'ज्ञानमात्र' असते, ते क्षणमात्र भासते; व पाहता पाहता वीज चमकून गेल्यागत ते विलोपून गेलेसे वाटते. त्याची असण्याची ती इतकी वेगवान असते की, आपली स्थूल व संस्कारबद्ध जाणीव त्या ज्ञानमात्राच्या प्रचंड वेगाबरोबर धावू शकत नाही. म्हणून त्या ज्ञानमात्राचे विजेसारखे चमकणे, क्षणमात्र भासते न भासते तोच ते अंतःकरणावर संस्कारित होते. आणि मग आपण त्या संस्कारालाच चिकटून बसतो. व त्या संस्कारालाच 'आपले ज्ञान' असे मानू लागतो.

त्या ज्ञानमात्राचे भासणे कसे असते, हे ज्ञानदेवांनी चौथ्या प्रकरणातच (जुनी प्रत) सांगितले आहे :

" तरंगाचे रूपा येणे । तयाची नाम निमणे ।
का विजूचे उदैजणे । तोचि अस्तु ॥ "—(४-९)

हे असे जे असते, तेच ज्ञानमात्र, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र'. हे 'अक्षर-अनाख्येय-आनंद-अज-एकल' असे असते. ज्याचा उदय तोच अस्त असतो, असे याचे 'असणे' असते. म्हणून याच्या असण्याचे, असणे व नसणे यांच्या अतीत जे 'चोख-असणे', असे वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे. विजेसारखे क्षणमात्र चमकून व आपले डोळे दिपवून ते नाहीसे

झाल्यागत वाटते. पण आपल्या स्थूल व संस्कारबद्ध जाणिवेला वाटणारे जे 'असणे' व 'नसणे' तसे त्या ज्ञानमात्राचे नसते. त्याची प्रचंड वेगवान अशी जी नित्यवर्तमानता ती 'कालबद्ध असणे' व नंतर 'भूतकालात नाहीसे होणे,' अशी विभागल्यागत जाणवणे, हा आपल्या जड चित्ताचा धर्म असतो, त्या ज्ञानमात्राचा नाही. चित्तावर या ज्ञानमात्राचे जे काही संस्कार उमटतात, त्यांनाच आपण कवटाळून बसतो. तेच 'आपले ज्ञान' असे आपण मानू लागतो. म्हणून 'आपले ज्ञान' हे त्रिपुटीयुक्त व संस्कारबद्ध असेच असते. जे वर्तमान तेच वास्तव; म्हणून जे नित्य वर्तमान तेच 'वस्तू' या संज्ञेस पात्र ठरते. पंचज्ञानेंद्रियांचा वस्तूशी जो संयोग घडतो, त्याने होणारे ज्ञान हे 'वास्तविक', म्हणजे तात्काळ, वर्तमान, स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश व स्वसंवेद्य असेच असते. हे कोणाच्याही काही करण्याचा परिणाम म्हणून आकारास येत नसते. ते स्वयंभू, अपरिणामी, नित्यवर्तमान असेच असते. हे असे ज्ञान वा हे असे जे 'ज्ञानमात्र' त्याचा इच्छेशी वा कृतीशी कसलाच संबंध नसतो. हे जे निखळ ज्ञानमात्र, ते 'ज्ञानपणेवीण' असे असते, असे ज्ञानदेव म्हणतात; याचे कारण हेच की, यात ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान अशी त्रिपुटी नसते. नित्यवर्तमान जे ज्ञानमात्र ते आपल्यात चित्तावरील संस्कारामुळे 'अनुभूत' होते, वा 'अनुभूतिक' होते, तेव्हाच ही त्रिपुटी आकारास येते. म्हणून आपण ज्याला 'ज्ञान' म्हणून ओळखतो, ते अनुभूताचे म्हणजे भूतकालात्मक असे ज्ञान असते. कारण याला आपण 'माझे ज्ञान' असे म्हणत असतो आणि म्हणून या ज्ञानात 'ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान' अशी त्रिपुटी असतेच. 'माझे ज्ञान' म्हणजे ज्ञात्याचे ज्ञान. म्हणजेच ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान असे त्रिपुटीयुक्त व संस्कारबद्ध ज्ञान.

जे वस्तुनिष्ठ तेच वास्तविक. अन्य सारे अ–वास्तविक. 'वस्तू' तीच की जी नित्यवर्तमान असते. अन्य सारे काही अ-वस्तुरूप. अशी 'वस्तू' समग्र विश्वात एकच एक आहे. ती म्हणजे स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश, स्व–संवेद्य, नित्यवर्तमान, नित्यनूतन व म्हणूनच स्वयंसर्जनशील असे निखळ 'सन्मात्र–चिन्मात्र–आनंदमात्र'.

आपल्याला आता या क्षणी जे समोर दिसते, तेही वर्तमानच नाही का? आहे आणि नाही. ज्ञानमात्राशी एकात्म होऊन समोरची दृश्य

वस्तू पाहता आली, तर तीही 'वस्तू'च असेल. पण वर्तमान ज्ञानमात्र चित्तावर संस्कारित होऊन भूतकालीन झाल्यावर त्या अनुभूत ज्ञानामुळे जे दिसते, ते भूतकालीन असेच असते. म्हणून आपल्याला जे दिसते ते वर्तमान असे क्वचितच असते. 'क्वचितच' असे म्हणण्याचे कारण त्या नित्यवर्तमान निखळ ज्ञानमात्राशी आपण क्वचितच एकात्म असे असतो; आणि तेव्हा जे दिसते ते इतके नवे व विस्मयजनक असते की, पाहता पाहता ते विलोपून जाते आणि मग आपण त्याच्या स्मृतीवरच जगत राहतो !

ही वस्तुस्थिती आहे किंवा नाही हे ज्याचे त्याने आत्मनिरीक्षणानेच जाणून घेणे भाग आहे. हा वादाचा, चर्चेचा, साचेबंद तत्त्वज्ञानाचा वा कोणत्याही सिद्धांताचा विषयच नव्हे.

ज्याला आपण 'जीवन' म्हणून म्हणतो, ते वर्तमान जीवन नसून स्मृतिबद्ध असे भूतकालात्मक जीवन असते. प्रेताने प्रेताला कवटाळीत बसण्यासारखे; आणि हे प्रेत कोण चालवीत आहे याच्या दुर्लक्षरूप अ-भावात वावरणारे, असे हे 'आपले जीवन' असते. कारण नित्य वर्तमानाचा चिन्मय स्पर्श या जीवनाबाबतच्या आपल्या जाणिवेत सहसा नसतो. कारण 'अनुभाव्य–अनुभाविक' ही दोन्ही 'अनुभूतिक' म्हणजे भूत व गतार्थ होत असतात. व या भूताशी वा या गतार्थालाच आपली जाणीव बिलगून बसते. पण आपल्या हे ध्यानात येत नाही की, जे जे भूतकालात्मक ते ते निर्जीव, जड व गतार्थ असेच असते. आपल्याला दिसणाऱ्या भासणाऱ्या सर्व वस्तू ह्या जड अशाच भासतात. या सर्व दृश्यांना भूतकाळ असतो. प्रत्येक जड वस्तूचा भूतकाळ निर्णायकपणे मोजून काढण्याची सूक्ष्म यंत्रेदेखील आता निघाली आहेत. उत्खननात ऐतिहासिक महत्त्वाच्या ज्या वस्तू सापडतात त्यांचा काळ आता निश्चितपणे सांगता येतो. असे ज्याचे निश्चित कालमापन होऊ शकते, ते प्रलयाधीन असे असते.

आपल्या देहाचाही भूतकाळ यंत्रांच्या साह्याने सांगता येतो. कारण आपला देहदेखील प्रलयाधीन असाच असतो. पण या सांगण्यात निश्चित-पणा इतका काटेकोर नसतो. कारण देहात जीव असतो, चैतन्य असते,

तोवर त्यातील पार्थिव प्रक्रियांची निश्चित कालमापाने घडून येणारी प्रलयाधीनता जरा थोपवून धरलेली असते. हे थोपवून धरले जाणे, ही चैतन्याची अद्भुत अशी किमया असते. या किमयेचे मोजमाप होणे अशक्य आहे. कारण ही किमया दिक्कालातीत असे जे, त्याची असते. हे दिक्कालातीत म्हणजेच नित्यवर्तमान, नित्यनूतन, सन्मात्र-चिन्मात्र-सुखमात्र !

दिक्कालातीत असे जे हे नित्यवर्तमान, नित्यस्फूर्तिमान, नित्यनूतन त्याला कसला आठव आणि कसला विसर ! जे संस्कारबद्ध व भूतकालात्मक असे असते, त्याचेच स्मरण संभवते व ज्याचे स्मरण संभवते तेच विस्मृतही होऊ शकते. स्मृती-विस्मृती ही चित्तावरील संस्काराशी बद्ध झालेल्या जीवालाच होत असते. कारण हा जीव चिन्मय असला, तरी त्याची दृष्टी पूर्वपूर्वसंस्कारानुगामी झालेली असते. कारण जे अनुकूल संवेदन असते त्याची आवड व जे प्रतिकूल संवेदन असते त्याची नावड, या जीवात उद्भवते. त्यामुळे हा जीव आवड-नावडबद्ध असा होतो. आवडीचे आकर्षण आणि नावडीचे अपकर्षण, हाच या जीवाचा 'स्वभाव' बनून जातो. आणि हा आपल्या तथाकथित स्वतंत्र बुद्धीने ज्याची 'निवड' करीत असतो ते पूर्वानुभूत आवडीच्या, म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक, प्रवाहपतित व बद्ध अशा जाणिवेच्या आधारावरच करीत असतो. या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक जाणिवेच्या प्रवाहालाच वा संज्ञाप्रवाहालाच 'संसारप्राग्भारा-अविवेकविषयनिम्ना-पापवहा चित्तनदी' असे सार्थ नाव योगदर्शनावरील भाष्यात दिलेले आहे.

हे सर्व नित्य अवधानात राहिले, तरच ज्ञानदेव या ओव्यात जे सांगत आहेत, ते आकलनात येईल. नाहीतर 'नळी फुंकिली सोनारे। इकडून तिकडे गेले वारे।' असाच प्रकार वारंवार होत राहील ! असेच होत राहिले, तर अनुभवातील अमृताचा आस्वाद कसा मिळणार ?

ज्ञानदेव म्हणतात—" शब्दाचा आत्मवस्तूशी कसलाही संबंध येऊच शकत नाही. शब्दाचा या 'वस्तू'ला काहीच उपयोग नाही. कारण ही आत्मवस्तू स्व-संवेद्य अशी आहे. अशा स्वसंवेद्याला शब्दादिकांचे ओझे बाळगण्याची काय गरज ? "

यानंतर लागलीच ज्ञानदेव म्हणतात—

"आठवे का विसरे । विषो होऊनि अवतरे ।
तरी वस्तूसि वस्तु दुसरे । असे ना की ।। "

आठव आणि विसर हे आपल्याहून 'अन्य' अशी जी विषयरूप दुसरी वस्तू असते, तिच्याबाबतच संभवतात. पण जेथे अशी दुसरी वस्तूच नसते, जेथे केवळ ते 'अनन्य'च असते, तेथे आठव कशाचा व विसर कशाचा? 'वस्तू' तीच की, जी नित्यवर्तमान, स्वयंभू, स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश, स्व-संवेद्य अशी असते. जे भूतकालात गडप होते, ते वर्तमान नसल्यामुळे 'वास्तव' असे राहत नाही. म्हणून ते 'अ-वास्तव' असेच मानावे लागते. म्हणून जे जे वर्तमानात नसते ते ते अवास्तव, असे मानावेच लागते. आणि जे जे असे अवास्तव त्याला 'वस्तू' असे कसे म्हणता येईल? म्हणून नित्यवर्तमान तीच 'वस्तू'. या 'वस्तू'ला 'दुसरी वस्तू' ठाऊकच नसते. सूर्याला जशी रात्र ठाऊक नसते व म्हणून दिवसही माहीत नसतो, तसेच हे.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, विषय होऊन जे दुसरे अवतरते, असे वाटते, त्याचाच आठव वा विसर संभवतो. आपले संसारी जीवदशेतील 'ज्ञान' हे सविषयकच असते. कारण ते त्रिपुटीयुक्त व स्मृतिबद्ध, म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारबद्ध असेच असते. म्हणून विषयरूप अशी जी आपल्याहून भिन्न वा अन्य वस्तू तिचाच आपल्याला विसर पडतो. व तिचाच आठवही संभवतो. पण आत्मवस्तू ही नित्य व वर्तमान अशी एकच एक 'वस्तू' असल्यामुळे तिच्या गावी 'दुसरी वस्तू' ही भाषाच नाही. मग तिच्या गावी 'आठव' व 'विसर' हे प्रकार संभवणार तरी कसे?

* * *

'जागणेया नीद नाही'

वर जे आठव-विसर, स्मरण-विस्मरण यांच्याबद्दल सांगितले, त्याचेच स्पष्टीकरण ज्ञानदेव आता दोन दृष्टांत देऊन करीत आहेत. जेथे जागृती असते तेथे निद्रा नसते. जागृतीला निद्रा माहीत नसते व निद्रेला

जागृती माहीत नसते. जागृतावस्थेत असताना आपल्याला जाग्रण घडत आहे, असे आपण म्हणत नाही. कारण जागृतीची जी प्रतीती असते, ती निद्रारूप नसते. हे जसे तसेच स्व–संवेद्य, स्वयंप्रकाश, अशा स्वरूपावस्थेत स्मरण व अ–स्मरण ही दोन्ही नसतात. स्वरूपावस्था ही निद्रा–स्वप्न–जागृती या तिन्ही कालात्मक अवस्थांच्या अतीत, म्हणजे कालातीत अशी अखंड जागृतावस्था असते.

सूर्याला रात्र माहीत नसते. पण ती आपल्याला जाणवते; कारण आपण सूर्याच्या नित्य प्रकाशमान अवस्थेत नसतो. म्हणून पृथ्वीवरील एक संवेदनक्षम अशी वस्तू या नात्याने आपल्याला सूर्याचे उदय व अस्त हे भासत असतात. पण सूर्य हा सतत प्रकाशमान असल्यामुळे त्याला रात्र माहीत नसते व दिवसही माहीत नसतो. हे जसे तसेच स्मरण व अस्मरण हे स्वसंवेद्य, स्वयंप्रकाश अशा ‘ वस्तू ’च्या ठायी नसतात. ‘ आपण ’देखील अशीच ‘ वस्तू ’ आहोत. आपले आपल्यालाच स्मरण–अस्मरण हे संभवते का ?

* * *

‘ एवं स्मरणा स्मरण नाही ’

अशा रीतीने स्वसंवेद्य, स्वयंप्रकाश अशा ज्या आत्मवस्तूच्या ठायी स्मरण–अस्मरण ही दोन्ही नसतात तिच्यापुढे ‘ स्मरणदानी प्रसिद्ध ’ अशा शब्दाची काय मात्रा चालणार ? त्याचा संबंधही त्या आत्मवस्तूशी केव्हाही, कुठेही जुळून येत नाही. आणि संबंधच जेथे नाही, तेथे एकमेकांनी एक-मेकांना उपकारक वा अपकारक होण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही.

स्मरण-अस्मरण ही प्रक्रिया अनुभूत विषयाशी जो जीव संस्कारा-मुळे बद्ध झालेला असतो, त्याच्याच प्रतीतीला येत असते. नित्यवर्तमान, स्वयंभू, स्व–संवेद्य, स्वयंप्रकाश अशा आत्मवस्तूच्या ठायी स्मरणास्मरण ही दोन्ही नसतात.

* * *

ओव्या

आणीक एक शब्दे । काज कीरु भले सिद्धे ।
परि धिवसा न बंधे । विचारू येथे ।। १९ ।।

का जे बोले अविद्या नासे । मग आत्मेनि आत्मा भासे ।
हे म्हणत खेव पिसे । आलेचि की ।। २० ।।

सूर्यो रात्री पा मारील । मा आपणया उदो करील ।
हे कुडे न सरती बोल । साचाच्या गावी ।। २१ ।।

चेईले निदे रुसे । ऐसी के नीद असे ।
की चेईले चेवो बैसे । ऐसे चेणे आहे ।। २२ ।।

म्हणोनि नाशापुरती । अविद्या नाही निरुती ।
नाही आत्मा आत्मस्थिति । रिगे ऐसा ।। २३ ।।

* * *

अर्थ —

आणखी एक कार्य शब्दाच्या द्वारे होते, असे म्हटले जाते. पण त्या कार्याचा उल्लेख करण्यासही विचाराला धैर्य होत नाही. ।। १९ ।।

ते कार्य म्हणजे शब्दाने वा शब्दमय शास्त्राने अविद्येचा प्रथम निरास केला जातो. आणि नंतरच स्वरूपाने आत्मा भासतो असे म्हणतात. पण हे म्हणताच पिसेपण पदरी येते. ।। २० ।।

कारण हे म्हणणे अशाचसारखे आहे की, सूर्य हा प्रथम रात्रीचा नाश करतो आणि मग आपला उदय करतो. पण वस्तुस्थिती अशी असते की, सूर्य सतत प्रकाशमान राहत असल्यामुळे रात्र ही वस्तूच त्याच्या गावी नसते. तद्वत नित्य स्वयंप्रकाश आत्मवस्तूच्या (साचाच्या) गावी अविद्या ही वस्तूच नसल्यामुळे वरील म्हणणे वेडगळच ठरते. ।। २१ ।।

अथवा जागा झालेला माणूस निद्रेवर आपला राग काढण्याचा प्रयत्न करू पाहील, तर ती निद्रा त्याला कोठे सापडणार ? अथवा जागा झालेल्याला जागे करावे लागावे, असे जागवणे वा जागेपण कोठे असते का ?
।। २२ ।।

म्हणून जिचा नाश करावा लागतो, अशा नाशकार्याला लागणाऱ्या काळापुरती टिकून राहणारी व या कालावधीपुरती तरी खरी असणारी अशी अविद्या नामक वस्तूच नाही. आणि आधी अविद्येचा नाश व नंतर आत्मस्थितीकडे प्रवास, अशा रीतीने, म्हणजे कालांतराने आत्मस्थितीला जाऊन पोचणारा असा आत्मा कुठेही व कधीही नसतो. ॥ २३ ॥

* * *

रसरहस्य

शब्दाचा आत्मवस्तूशी कसलाही संबंध कधीही जुळून येत नाही. आणि आत्मदर्शनाला त्याचा किंचितही उपयोग होत नाही; ही वस्तुस्थिती आहे, अशी ज्ञानदेवांची अमृतमय प्रतीती आहे. हा युक्तिवादाचा प्रश्न नसून आत्मनिरीक्षणाने येणाऱ्या साक्षात प्रतीतीची ही प्रभा आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे किंवा नाही, हे समजून घ्यावयाचे असल्यास, दोन गोष्टी नित्य अवधानात राहिल्या पाहिजेत. पहिली गोष्ट ही की, शब्द आणि शब्दाने वाच्य वा सूचित होणारी वस्तू ह्या दोन भिन्नभिन्न गोष्टी आहेत. 'शब्द' म्हणजे शब्दाने सूचित होणारी 'वस्तू' नव्हे. ही पहिली गोष्ट.

दुसरी गोष्ट ही की, वाच्य-वाचक-भाव हा दोन सर्वस्वी भिन्न पदार्थातच संभवतो. शिवाय, शब्द या पदाचे वा शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. आकाशाचा गुण जो शब्द तो अन्य अनेक सृष्ट पदार्थांपैकी एक पदार्थ आहे. आणि शब्द म्हणजे 'पद' असा दुसरा एक अर्थ आहे. 'पद' म्हणजे 'अर्थ' सूचित करणारे एक वर्णमय चिन्ह. जसे 'गाय' हे पद वा शब्द उच्चारताच गाय समोर नसली, तरी हा शब्द ऐकणाऱ्याच्या मनात गाय या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या प्राण्याची प्रतिमा उभी राहते व त्यामुळे 'गाय हा शब्द' आणि 'गाय नामक प्राणी' यांच्यातील वाच्य-वाचक-भाव त्याच्या आकलनात येतो. पण अशी वस्तुस्थिती जेथे नसते तेथे वाच्य-वाचक भावाला स्थानच नसते. सच्चित्सुखमात्र आत्मवस्तू ही अशी एकच एक 'वस्तू' आहे की, जी कोणत्याही शब्दाने वा चिन्हाने वाच्य वा

सूचित होत नाही. 'आत्मा' हा 'शब्द' ऐकला तर आपल्या मानसचक्षूसमोर कोणती निश्चित वस्तू उभी राहते, हे आपले आपणच पाहावे. जी जी वस्तू, कल्पना, भावना, वा जो जो विचार मानसचक्षूसमोर येईल, ती ती वस्तू, कल्पना, भावना अथवा तो तो विचार म्हणजे आत्मवस्तू नव्हे; याचे पुरेसे निरूपण यापूर्वीच आलेले आहे. "जे जे बोलिजे ते ते नव्हे। होय ते, तव न बोलवे।" हेच खरे. म्हणून आत्मा हा 'शब्द' आत्मवस्तूचा वाचक होऊच शकत नाही. जडाच्या आणि 'अन्य' शब्दचिन्हादिकांसहित अशा सर्व वस्तूंच्या नाशानेच जे चिन्मात्र दशेला येते, त्या चिन्मात्र आत्मवस्तूचे निर्वचन करावयास तदव्यतिरिक्त 'अन्य' असा कोणताही पदार्थ अस्तित्वातच राहत नसतो.

ह्या दोन गोष्टी अवधानात राहिल्या की, लागलीच आपले लक्ष 'काल व कालातीत' या दोन प्रमेयांवर खिळू लागते. कारण या एकमात्र 'वस्तू'हून 'अन्य' असे सर्व काही दिक्कालात्मक; आणि ते 'अनन्य' मात्र दिक्कालातीत; असा स्पष्ट बोध झाल्याशिवाय त्या अनन्य वस्तूकडे आपले लक्ष वेधले जाणे असंभव होते. अन्य असे सर्व भूतभौतिक यांच्या नाशाने, म्हणजे हे सर्व पदार्थ अर्थशून्य आहेत, अशा साक्षात दर्शनानेच ज्या अनन्य आत्मवस्तूचा आंतरिक स्पर्श प्राप्त होतो, ती दिक्कालात्मक व कालक्रमबद्ध अशी असणे संभवनीयच नाही; ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात राहिली आणि दिक्कालात्मकता वा कालक्रमबद्धता आणि कालातीत विमुक्तता यांची गल्लत करणे वा होऊ देणे म्हणजे अनन्य अशा आत्मवस्तूच्या आंतरिक स्पर्शाला वंचित होऊन बसणे होय, हेही अवधानात राहिले, तर त्या द्वंद्वातीत 'वस्तू'ची (सत्याची) साक्षात प्रतीती वीज चमकल्यागत क्षणमात्र का होईना, येऊ लागते. ही विद्युल्लतेवत क्षणमात्र प्रतीती, 'काही नाहीपण', 'सर्वशून्यता' अशा अवस्थेत राहता आले, तरच संभवते. प्रस्तुत पाच ओव्यांचे व पुढे येणाऱ्या ओव्यांचे रसग्रहण, आपल्या नाहीपणाचे हे अवधान कायम राहिले, तरच शक्य होईल.

* * *

' आणीक एक शब्दे । काज कीर भले सिद्धे '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्दाच्या द्वारे निदान एक तरी भले कार्य सिद्ध होते. व त्यामुळे शब्द हा आत्मदर्शनाला उपयोगी पडतो, असे एक मत आहे. पण हे मत विचाराच्या तीक्ष्ण धारेवर येताच गलितधैर्य होते.

या मताचे स्वरूप येणेप्रमाणे आहे :—अविद्येचा निरास घडून आल्याशिवाय आत्मदर्शन शक्य नाही, हे सर्वमान्य आहे. आणि अविद्या ही काय वस्तू आहे, याची साक्ष पटविण्यास शब्द वा शब्दाश्रित युक्तिवाद वा शास्त्र यांचा निश्चितपणे फार उपयोग होतो. म्हणून शब्द हा आत्मदर्शनाला उपयोगी आहे, असे सार्थतेने म्हणता येते.

खुद्द ज्ञानदेवांनीही या मताला पोषक अशी विधाने ' वाचाऋण शेष परिहार 'नामक तिसऱ्या प्रकरणात केलेली आहेत, असेही कोणी म्हणतील.

" ययाचेनि बोभाटे । आत्मयाची झोप लोटे ।
पूर्ण तऱ्ही ऋण न फिटे । जे चेणेंची नीद की ॥
येऱ्हवी परादिका चौघी । जीव मोक्षाच्या उपयोगी ।
अविद्येसवे अंगी । वेचती कीर ॥ " —(३-१, २)

ह्या दोन ओव्या व यांच्यानंतर आलेल्या अनेक ओव्यात आत्मदर्शनार्थ अविद्येच्या निरासाची आवश्यकता आहे व हा निरास शब्दामुळे घडून येतो, असे प्रतिपादिल्यासारखे भासते. पण या ओव्यांकडे जरा सूक्ष्म नजरेने पाहता, आणि विचाराच्या तीक्ष्ण धारेवर येऊ लागताच, हा समज धीर खचल्यागत मागे सरू लागतो, हे ध्यानात येईल. शब्द वा परादिका चार वाचा, आत्म्याची अविद्यारूपी निद्रा घालविण्यास व वाचाऋणातून मुक्ती घडवून आणण्यास उपयोगी पडतात असा जो शब्दाचा बोभाटा आहे, तो कसा खोटा आहे, हेच ज्ञानदेवांनी या ओव्यांच्या द्वारे स्पष्ट केले आहे. अविद्या गेली की चाऱ्ही वाचा जीवे मरून जातात, असे ज्ञानदेव म्हणतात हे खरे. पण यामुळे अविद्यानाशाला या चार वाचांचा व शब्दांचा उपयोग होतो असे सिद्ध होत नाही. उलट, शब्दाच्या माध्यमातूनच अविद्या आपले अन्यथाबोधाचे कार्य करीत असल्यामुळे शब्दाच्या साह्याने अविद्येचा नाश घडून येणे हे सर्वथा असंभव आहे.

“ जिती अविद्या ऐसी । अन्यथाबोधाते गिवसी ।
तेचि यथार्थ बोधेसी । निमालीनी उठी ॥
परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षी घाली । बांधोनिया ॥
मोक्षुचि बंधु होये । तरी मोक्ष शब्द का साहे ।
अज्ञाना घरी त्राये । वाउगीचि ॥
बागुलाचेनि मरणे । तोषावे की बाळपणे ।
येरा तो नाही मा कोणे । मृत्यू मानावा ॥ ”

(३,--१० ते १३)

ह्या ओव्या जे बारकाईने वाचतील व त्यांचा आशय यथार्थतेने ध्यानात घेतील, त्यांना हे सहज कळून येईल की, ज्ञानदेव अविद्या आणि शब्द यांची अशी सांगड घालतात की, त्यांचा जवळजवळ अविनाभावच आहे, असा त्यांच्या म्हणण्याचा आशय सिद्ध होतो. अविद्या ही शब्दाच्या द्वारेच आपले अन्यथाबोधाचे कार्य करीत राहते. त्यामुळे जेथे शब्दावलंबन असते तेथे अविद्या ही निश्चित असतेच व जेथे अविद्या असते तेथे शब्दावलंबनाकडे ओढ ही असतेच. हाच यांचा अविनाभाव.

शब्दाची अर्थशून्यता साक्षात जाणवल्यानंतरही अविद्या ही नाहीपणात काही काळ वावरत राहील. आणि जीवात असावधानता येताच शब्दाच्या द्वारे ती जीवाला पुन्हा आपल्या पाशात ओढून घेईल. कारण अविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार; हे फार अंगवळणी पडल्यामुळे इतके जबर असतात की, दारूचे वा अफूचे व्यसन हे वाईट व आत्मघातकी, हे कळत असतानादेखील ते जसे सुटता सुटत नाही, तद्वत अविद्या ही केवळ पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक, अतएव ‘अविद्यमान’ व अवास्तव, हे कळल्यानंतरही तिची मगरमिठी सुटणे दुरापास्त होते. हे ध्यानात यावे या हेतूनेच ज्ञानदेवांनी प्रस्तुत प्रकरणात शब्द व अविद्या यांचे मूलगामी व मर्मभेदी निरूपण केले आहे. ‘वस्तुस्थिती’ कशी आहे, हेच ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात वर्णिले आहे. म्हणून शब्द हा अविद्येच्या नाशाला उपयोगी पडतो, या म्हणण्याला पोषक असे एकही विधान ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात

केलेले नाही. उलट, ‘बागुलाचेनि मरणे। तोषावे की बाळपणे। येरा तो नाही मा कोणे। मृत्यू मानावा ॥”— या ओवीत अविद्या, बंध–मोक्ष–वर्तुळ व शब्द, या तिघांचीही, बागुलाच्या मृत्युवत, ज्ञानदेवांनी वासलात लावली आहे. लहान मुलाला गप्प बसविण्यासाठी बागुलाची भीती दाखवावी आणि मूल स्वस्थ झाले व त्याने पुन्हा बागुलाची चौकशी केली की, ‘बागुलबुवा मेला’ असे सांगून त्याचे समाधान करावे व त्या बालकाने त्यामुळे हर्षित व्हावे ! थेट असाच प्रकार अविद्या, बंध–मोक्ष–वर्तुळ व शब्द, यांच्या बाबतीत घडत असतो, असे ज्ञानदेवांनी स्पष्टपणे ध्वनित केले आहे.

म्हणून शब्दामुळे अविद्येचा नाश घडून येतो व शब्दाचे हे एक असे भले कार्य आहे की, त्यामुळे आत्मदर्शनाला त्याचा उपयोग होतो, हे म्हणणे अगदी अर्थशून्य आहे. आणि ज्ञानदेवांनी या म्हणण्याला पोषक अशी विधाने या ग्रंथात केली आहेत, हे म्हणणे तर त्याहून अर्थशून्य आहे.

ज्ञानदेवांचा सारा रोख केवळ आत्मनिरीक्षणावर आहे. बाहेरचे म्हणून जे दृश्य दिसते ते; या दृश्यामुळे अंतःकरणात जे कल्पना भावना–विचारादी रूपाने भासते ते; आणि यामुळे ज्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती उसळतात व कर्माकर्माकडे जीवाला खेचून नेतात, इत्यादी सर्व; हे या आत्मनिरीक्षणाचे क्षणाक्षणाला विषय झाले असता, ही आत्मनिरीक्षण-प्रक्रिया प्रथम जीवाला सर्वशून्यतेत कशी आणते आणि मग हे आत्म–निरीक्षणरूप ‘पाहणे’, “पाहणेचि आपुली वास। पाहतसे ॥”— अशा विस्मयजनक अवस्थातीत अवस्थेत कसे परिवर्तित होते, हेच या अद्भुत ग्रंथात प्रामुख्याने व अतुलनीय प्रातिभ विलासाने वर्णिले आहे. आपण यानंतर येणाऱ्या ओव्यांबरोबर जसजसे पुढे जाऊ, तसतसे जणू आपले आत्मनिरीक्षणच अधिक स्पष्ट, अधिक सखोल व अधिक विशाल होत आहे, अशी प्रतीती आपल्याला येत जाईल. म्हणून, समोर येणाऱ्या ओवीओवीचा आशय आत्मसात करीत करीत आपण पुढे जाऊ या. हे असे पुढे जाणे सुलभ व्हावे यासाठीच ओवीच्या रसग्रहणाच्या आड येणारे जे जे असेल, त्याचा शक्य तितका निरास करीत जाणे, हा माझा प्रयत्न

म्हणजेच हे रसरहस्य. हे अपूर्ण व असमाधानकारक वाटले, तरी जरा धीर धरून वाचक सावधान चित्ताने मजबरोबर प्रवास करू लागतील, तर " ते ओघ जैसे सागरा। आतू आले ॥ " असा चमत्कार, आपले आत्म-निरीक्षण आणि ज्ञानदेवांची 'अनुभवामृत'रूप असीम करुणामयता, यांच्या मीलनामुळे आपोआप घडून येईल.

* * *

' का जे बोले अविद्या नासे '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्दाच्या साह्याने प्रथम अविद्येचा नाश घडून येतो आणि नंतर या नाशामुळेच आत्मा स्वरूपाने भासमान होतो, असे एक मत आहे. या मतानुसार आत्मदर्शनाला उपकारक असे शब्दाचे हे एक फार मोठे व भले कार्य आहे.

पण हे असे बोल निघतात न निघतात तोच बोलणाऱ्याच्या पदरी पिसेपण येते. कारण हे म्हणणे अशाचसारखे आहे की, सूर्य हा प्रथम रात्रीचा नाश करतो आणि मग आपला उदय करतो. पण वस्तुस्थिती काय असते? सूर्य सतत प्रकाशमान राहत असल्यामुळे रात्र ही वस्तूच त्याच्या गावी नसते. तद्वत साचाच्या, सत्याच्या वा नित्य स्वयंप्रकाश अशा आत्म-वस्तूच्या ठायी अविद्या व तिचा निरास यांची वार्ताही कधी संभवत नाही. अथवा, वरील म्हणणे अशासारखे आहे की, जागा झालेला माणूस निद्रेवर आपला राग काढण्याचा प्रयत्न करू पाहील, तर ती निद्रा त्याला कुठे गवसणार? अथवा, जागा झालेल्याला पुन्हा जागे करावे लागावे, असे जागवणे वा जागेपण कोठे असते का?

हे दोन दृष्टांत दोन वेगवेगळ्या अवस्थांवर प्रकाश पाडणारे आहेत. सूर्याच्या ठायी रात्र ही घटनाच कधी अस्तित्वात येत नाही. तद्वत आत्म-वस्तूच्या ठायी अविद्या, शब्द व अविद्यानिरास, ह्या घटना कधीही घडत नाहीत. अन्यत्र घडल्या, तरी त्यांचा किंचितही संबंध आत्मवस्तूशी कधीच येत नाही. ही एक अवस्था. हे नित्यस्वयंभू व स्वयंप्रकाश अवस्थेचे उदाहरण आहे.

दुसरी अवस्था अशी की, जीव हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशा निद्रारूप अविद्येतून एकाएकी जागा झाला असता, त्याच्यात निद्रावस्थेची स्मृती रेंगाळत राहते. पण वर्तमान नव्या जागृतावस्थेच्या साह्याने तो भूतकालात गडप झालेल्या जुन्या निद्रावस्थेचा, तिच्यावर रुसण्यासाठी शोध घेऊ लागेल, तर ती त्याला गवसणे शक्य होत नाही. याचा अर्थ असा की, आत्मवस्तुदर्शन घडल्यावर अविद्यावस्थेची स्मृती रेंगाळत राहिली, तरी तिचा आत्मस्थितीशी किंचितही संबंध जुळविता येत नाही. कारण जागृती व निद्रा ह्या तमप्रकाशवत इतक्या विरोधी अवस्था आहेत की, एक असली की दुसरी अस्तित्वातच नसते. लहान मूल हळूहळू मोठे होते, तद्वत निद्रेचे जागृतीत परिवर्तन होत नसते. निद्रा व जागृती यांच्यात सातत्यात्मक असे कोणतेही नाते नसते.

सूर्याच्या दृष्टांताने ध्वनित केलेली अवस्था ही नित्य अविकृत अशी सहजावस्था असते. आणि दुसरी निद्रारूप विकृतीतून प्रयत्नशून्यपणे, एकाएकी, स्फोटवत, नव्यानेच आकारास आलेली जागृतिरूप व अविकृत अशी सहजावस्था असते; या जागृतिरूप सहजावस्थेला पुन:पुन्हा जागवून जागेपण आणण्याची किंचितही आवश्यकता नसते.

सूर्य व रात्र, आणि जागृती व निद्रा, यांच्यात जसा किंचितही परस्परसंबंध अस्तित्वात येत नाही, तद्वत आत्मवस्तू एकीकडे; आणि अविद्या, शब्द, व अविद्यानिरास दुसरीकडे; यांच्यात परस्पर उपकारक वा अपकारक असा संबंध कधीही अस्तित्वात येत नाही. म्हणून, शब्द हा वस्तुदर्शनाला तर उपकारक होत नाहीच, कारण त्याचा वस्तूशी कोणत्याही प्रकारचा संबंध कधीही प्रस्थापित होत नाही; पण शब्द हा अविद्येच्या निरासालाही कसा उपकारक होऊ शकत नाही, हे आता ज्ञानदेव सांगत आहेत. ते म्हणतात—"नाशकार्याला लागणाऱ्या कालावधीपुरतेदेखील ज्या अविद्येला वस्तुत्व नसते, तिचा नाश करण्यास शब्द हा उपकारक कसा ठरणार ? शिवाय आत्मा ही अशी वस्तू नाही की, जिला कालाचे माप लावावे लागते आणि काहीतरी साधनादी प्रकारांची वाटचाल करून, अविद्येच्या अनेक पर्वतराशी ओलांडून, व अशा

रीतीने तिला कायमची मागे ढकलून, कालांतराने आत्मस्थितीचे शिखर गाठावे लागते."

ज्ञानदेवांची ही वाणी इतकी मर्मभेदी व मूलग्राही आहे की, ती जर ध्यात्मविद्येचे आकर्षण वाटणाऱ्यांच्या व त्या विद्येच्या प्रांगणात प्रतिष्ठा पावलेल्यांच्या अवधानात येईल, तर ज्या पूर्वग्रहरूप भूमीवर ठाण मांडून आत्मवस्तूविषयी ठामपणाने ते बोलत असतील, ती भूमीच पार दुभंगून जाईल !

कारण कालक्रम आणि कालावधी यांच्या साह्याने, म्हणजेच साधनादी प्रकारांनी, हस्तगत होणारे कोणतेही साध्य, ही कर्मचक्रांतर्गत परिणती असल्यामुळे तिचा, स्मरणदानी प्रसिद्ध असणाऱ्या शब्दाप्रमाणे, आत्मवस्तूशी कधीही कसलाही संबंध जुळून येणे सर्वथा असंभवनीय असते. कर्मचक्र म्हणजेच कालचक्र. म्हणून जी घटना घडून यावयाला कर्माचे, संख्येचे व कालावधीचे माप लागते, ती घटना अन्य दृष्टीने कितीही इष्ट व प्रभावशाली भासली, तरी तिचा आत्मवस्तूशी कसलाही संबंध कधीच जुळून येत नाही. धर्म वा पुण्य ही जशी अनुष्ठानरूप कर्माने घडून येणारी परिणती असते; तशी आत्मवस्तू ही कोणत्याही कर्माची परिणती नसते. कारण आत्मवस्तू ही कालातीत, नित्यवर्तमान, निखळ स्फूर्तिमात्र व नित्यनूतन, अशी स्वयंभूपणेच असते; अशी ज्ञानदेवांची अमृतानुभूती आहे. याचे अधिक स्पष्ट निरूपण याच प्रकरणातील पुढील ओव्यात व पुढील प्रकरणात येणारच आहे. पण येथे हे कटाक्षाने ध्यानात घेतले पाहिजे की, आत्मवस्तूशी एकरूप होण्यासाठी 'सर्व शून्यांचा निष्कर्ष' अशा नाहीपणात, म्हणजेच कर्मगतिशून्य अशा कालशून्य अवस्थेत प्रयत्नशून्यपणे राहता आल्याशिवाय वस्तुप्रभेचे किरण अंत:करणात संचारित होण्याला आवश्यक अशी परिस्थितीच निर्माण होत नाही. आणि म्हणून आत्मवस्तूचे दर्शनही संभवत नाही. या मूलभूत गोष्टीकडे अपूर्व प्रातिभ रीतीने लक्ष वेधण्यातच या ग्रंथाची सारी अद्‌भुतता साठली आहे. हे सूत्र नित्य अवधानात राहिले तरच या व पुढील ओव्यांचा रसास्वाद मिळणे संभवनीय होईल. हे सूत्र अवधानातून निसटले, तर रसनाच जणू बधिर वा

नष्ट झाली असे होईल. आणि रसनाच नाही तेथे रसास्वादाचा संभव तरी कसा असणार ?

जोवर काही करण्याकडे व करण्याचे फल म्हणून काही प्राप्त करून घेण्याकडे जीवाची ओढ असते तोवर आत्मवस्तूकडे लक्ष जाणेदेखील संभवत नाही; मग आत्मदर्शन तर दूरच राहिले. ही कर्मगतीची ओढ आत्मदर्शनाच्या बाबतीत अर्थशून्य आहे अशी साक्षात् प्रतीती जेव्हा येते, तेव्हा कर्मप्रवृत्ती ही त्या प्रतीतीच्या प्रभावामुळेच आपोआप स्तब्ध होऊ लागते. अनुष्ठान वा अन्य साधनादी प्रकारात्मक सर्व क्रियाकर्म अशा रीतीने संपुष्टात येऊ लागले की, प्रथमतः पूर्वपूर्व संस्कारात्मक अनेक इच्छा वा वासना आकर्षक, रमणीय वा उदात्तध्येयात्मक अशी भव्य–दिव्य रूपे धारण करतात. आणि नवनव्या कल्पना व भावना शब्दाश्रित माध्यमातून अंतःकरणात प्रचंड आवेगाने उसळू लागतात. पण यांच्याकडेही केवळ असंग निवृत्तीने पाहत राहिले आणि कोणत्याही विचाराचे, भावनेचे वा कल्पनेचे कृतीत परिवर्तन होऊ न दिले, तर मग ही सारी शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पनात्मक प्रक्रियाही ओसरू लागते. एका निगूढ नाहीपणात जीव अवस्थित होऊ लागतो. अशा अवस्थेच्या भूमिकेतच चैतन्याच्या दर्शनाची शुद्ध जिज्ञासा मूळ धरू लागते. ही जिज्ञासा इच्छाशून्य, कर्मशून्य, पण अतिजागृत व अतिसावधान अशा आत्मनिरीक्षणातच सारी जीवशक्ती ओढून आणते. अबोध मानसकोषातून, पूर्वपूर्वसंस्कारयुक्त अशा चित्ताची किमया क्षणाक्षणाला कोणती रूपे धारण करून वर येते व काय काय घडविते, इकडेच सारी अवधानशक्ती केंद्रित होऊ लागते. अहंकेंद्रित मनाचे विविध व्यापार अधिकाधिक मोहक व सूक्ष्म रूपे धारण करून कसे समोर येतात व जीवाला मोहवश करण्यास कोणकोणत्या तरल युक्त्या–प्रयुक्त्या योजतात, हे सर्व हळूहळू ध्यानात येऊ लागते. आणि हे सर्व केवळ आत्मनिरीक्षणामुळेच घडून येते. यासाठी अन्य काहीही करावे लागत नाही. उलट, अन्य काहीही करणे म्हणजे आत्मनिरीक्षणात विकृती निर्माण करण्यासारखे होते. अशा रीतीने सर्व अहंकेंद्रित मनोव्यापार क्षीणबल व स्तब्ध झाले म्हणजे एक निगूढ नाहीपण

आकारास येते. या निगूढ नाहीपणात 'अहं'चे पूर्ण विसर्जन घडून येते. आणि मग कर्मचक्राचे व कालचक्राचे आंतरिक व बाह्य व्यापार पूर्ण स्तब्ध होताच, त्या अ–काल अवस्थेत केव्हातरी अचानकपणे—" तैं प्रमेयचि आविष्करे। नवल मेचु ये धुरे। नाहीपणाची ॥ " – असे नवल घडून येते !

हेच आत्मदर्शन. हीच वस्तुप्रभा ! हे नवल जे घडून येते त्यात, आत्म्याने 'आत्मस्थिती' प्राप्त करून घेण्यासाठी काही केले, कोणत्याही तऱ्हेचा कालक्रमात्मक व कर्मात्मक प्रवास केला, असा प्रकार किंचितही नसतो. कारण आत्मनिरीक्षण म्हणजे सर्व पूर्वग्रहशून्य व हेतुशून्य रीतीने 'केवळ पाहणे.' हे पाहणे सहजच असते; व ते पाहण्या–पाहण्यामुळेच अधिकाधिक निवळू लागते. पूर्वपूर्वसंस्कारांची अनादी व असंख्य भ्रमपटले, एक एक पडदा दृष्टीसमोरून दूर सरावा, तशी एकामागून एक दूर सरू लागतात आणि मग एकाएकी, " पाहणेंचि आपुली वास । पाहतसे ॥ " असे नवल घडून येते !

या सर्व प्रकारात अविद्यानाशासाठी काहीही 'करण्यात' आलेले नसते. आपल्याला काही कळत नाही, याची जाणीव येथे स्पष्ट असते. पण ही जाणीव असते म्हणूनच कर्मप्रवृत्तीची अर्थशून्यताही आकळते. काहीही खरे असे कळत नसताना, काहीतरी साधनादी प्रकार वा श्रद्धा–निष्ठायुक्त ध्येयसिद्धीचे प्रकार, किंवा लोकसेवेचे प्रकार करीत राहणे, हा शुद्ध मूर्खपणा आहे, वास्तवापासून दूर पळत सुटण्याचेच हे सर्व प्रकार आहेत, याची स्पष्ट जाणीव येथे असते. म्हणून येथे 'करणे' वा 'कर्तव्य' असे काहीच नसते. म्हणून प्राप्तव्यही नसते. आणि 'काही कळत नाही' ही जाणीव स्पष्ट असल्यामुळे, त्या गूढ अज्ञाताविषयी काही कळावे अशी जिज्ञासा असली, तरी त्या गूढ अज्ञात वस्तूबाबत कोणतेही पूर्वनिश्चित 'ज्ञातव्य' संभवूच शकत नाही, याचीही स्पष्ट जाणीव येथे आलेली असते. म्हणून आत व बाहेर जे जे दिसते–भासते–घडते, ते नित्य तहानलेल्या जिज्ञासेने पण सर्वावधानतेने केवळ पाहत राहणे, यापरता दुसरे काहीही या गूढ नाहीपणात घडत नसते. अशा रीतीने भोक्तव्य, कर्तव्य, प्राप्तव्य व ज्ञातव्य, हे सर्व संपुष्टात

येते तेव्हाच "पाहणेंचि आपुली वास । पाहतसे ।" असा साक्षात्कार घडतो. हेच आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन !

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—नाशकार्याला लागणाऱ्या कालावधीपुरते देखील वस्तुत्व ज्या अविद्येला नाही, तिचा नाश करण्यास स्मरणदानी प्रसिद्ध व भूतकालबद्ध असा शब्द कसा उपकारक ठरणार ? शिवाय आत्मा ही अशी वस्तू नाही की, जिला कालाचे माप लावावे लागते आणि काही तरी साधनादी प्रकार करून व अविद्येचा निरास घडवून आणून, कालांतराने आत्मस्थितीचे शिखर गाठावे लागते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—' नाही आत्मा आत्मस्थिति रिगे ऐसा. ' ' आत्मा ', ' आत्मस्थिती ' व ' वस्तू ', ही सर्व एकाच कालातीत वस्तूची निरनिराळी नावे आहेत आणि शिवाय ही नावे वा हे शब्द म्हणजे ती कालातीत वस्तू नव्हे.

* * *

ओव्या—

अविद्या तव स्वरूपे । वांझेचे कीरु जाउपे ।
मा तर्काचे खुरपे । खांडे कोणा ॥ २४ ॥
इंद्रधनुष्या सिते । कवण धनवयी न घालिजे ते ।
ते दिसे तैसे होते । साच जरी ॥ २५ ॥
अगस्तीचिया कौतुका । पुरती जरी मृगतृष्णिका ।
तरी मार देतो तर्का । अविद्येसी ॥ २६ ॥

* * *

अर्थ—

अविद्या ही स्वरूपत: वांझ बाईच्या पोराप्रमाणे आहे. अशा स्थितीत तर्काचे खुरपे घेऊन अविद्या मुळासकट खुरडून टाकण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे वांझ बाईच्या पोराला ठार मारण्याचा चंग बांधण्यासारखेच आहे. ॥ २४ ॥

आकाशात दिसणारे इंद्रधनुष्य हे दिसते तसेच वस्तुत: अस्तित्वात असते तर कोणत्या अस्सल धनुर्धारीला त्या इंद्रधनुष्याला प्रत्यंचा लावण्याची ईर्षा झाली नसती ? ॥ २५ ॥

ज्या अगस्ती ऋषीला, केवळ कौतुकाची पूर्ती करण्याकरता, समुद्राचे पाणीदेखील अपुरे पडले, त्या ऋषीची तहान भागविण्यास मृगजलाचे पाणी पुरेसे झाले असते असे म्हणणे काय, आणि शब्दाने व तर्काने अविद्येचा नाश केला जातो असे म्हणणे काय, सारखेच. ॥ २६ ॥

* * *

रसरहस्य

ज्ञानदेव आता अविद्या ही काय वस्तू आहे, याचे अनेक दृष्टांत देऊन विवरण करीत आहेत. शब्द हा स्मरणदानी प्रसिद्ध असल्यामुळे त्याची व्यावहारिक उपयुक्तता फार मोठी आहे, असा या प्रकरणाचा पहिल्या काही ओव्यातच पूर्वपक्ष मांडून, १ ते १२ या ओव्यात शब्दाची सारी महती ज्ञानदेवांनी यथार्थ रीतीने वर्णिली; आणि शब्दाची एवढी महती असताही आत्मवस्तूच्या बाबतीत शब्दाचा काहीच कसा संबंध येत नाही, हा विचार त्यांनी १२ व्या ओवीच्या उत्तरार्धापासून १८ व्या ओवीपर्यंत विशद करून सांगितला.

पुढे १९ व्या ओवीत, शब्द हा अविद्यानाशाचे, मूलभूत महत्त्वाचे कार्य करतो आणि अशा रीतीने आत्मदर्शनाला उपयुक्त ठरतो, असे जे एक मत आहे त्याचा उल्लेख करून, हे मत विचाराच्या तीक्ष्ण धारेवर कसे टिकत नाही; एवढेच नव्हे, तर हास्यास्पददेखील कसे ठरते, हे ज्ञानदेवांनी १९ ते २३ या ओव्यात स्पष्टपणे, समर्पक दृष्टांत देऊन, विशद केले आहे.

२३ व्या ओवीत ज्ञानदेवांनी दोन मूलभूत महत्त्वाची विधाने केली आहेत. त्यांपैकी पहिले विधान हे की, 'अविद्या ही आपल्या नाशापुरतीदेखील निरुती म्हणजे खरी नाही.' आणि दुसरे विधान असे की, 'आत्मा हा आत्मस्थिति रिगे ऐसा नाही'; म्हणजे आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी व त्या स्थितीपर्यंत जाऊन पोचण्यासाठी काही क्रिया-कर्मादी वा साधनादीरूपाचा प्रवास करावा लागतो, अशी वस्तुस्थिती मुळीच नाही.

या दोन विधानांतील आशय विशद करून दाखविण्यासाठी ज्ञानदेव आता विविध दृष्टांतांचा आपल्यावर वर्षाव करीत आहेत. हा वर्षाव एवढा प्रचंड आहे की, त्यातून एक प्रकारचा 'महाप्रलय'च निर्माण झालेला आहे. ज्ञानदेव खुद्दच शेवटी म्हणतात—

" या शब्दाचा निमाला । महाप्रळयो होसरला ।
अभ्रासवे गेला । दुर्दिनु जैसा ॥ "

म्हणजे, शब्दावलंबनामुळे संसारी मानवांचे जीवन महाप्रलयाकडेच वेगाने ओढले जात असते. पण शब्द ही काय वस्तू आहे; त्याच्या उपयोगाच्या मर्यादा कोणत्या; तो अविद्येचा सहकारी बनून बंधमोक्षाचे वर्तुळ कसे कायम ठेवतो व त्यामुळे जीवाला या वर्तुळातच, खुंट्याला बांधलेल्या घाण्याच्या बैलागत, भ्रमण करीत राहणे कसे भाग पडते; असे प्रश्न उभे करून, शब्दाचे स्वरूप यथार्थपणे, आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने समजून घेतले, तर आंतरिक आत्मवस्तू व शब्द यांचा संबंध, कधीही व कोणत्याही प्रकारे कसा येत नाही या वस्तुस्थितीचा साक्षात्कार घडतो. आणि मग, शब्दामुळे मानवी अंतःकरणात जो एक महाप्रलय सतत उफाळत असतो, तो पार ओसरून जातो.

शब्द हा अविद्येच्या नाशाला तरी उपयोगी पडतो का ? असा प्रश्न उभा करून त्याच्या मुळाशी जाऊ लागता, अविद्या व शब्द हे दोन्ही 'वस्तुरूप' नसताही, वस्तूवर अवस्तूचा आरोप करीत राहण्याचेच कार्य, त्यावर अवलंबून राहणाऱ्या जीवाकडून ते कसे सतत करवून घेतात, हेच ज्ञानदेव आता पुढील ओव्यांत विशद करीत आहेत. हा समग्र विचार यथार्थतेने अवधानात आला, तर अभ्रे नाहीशी होताच दुर्दिन त्या अभ्रासह जसा नाहीसा होतो, तद्वत शब्दावलंबनामुळे महाप्रलयाकडेच ओढ घेणारे मानवी जीवन, शब्दकृत महाप्रलयातून विमुक्त होऊन आत्मवस्तूकडे ओढ घेऊ लागते !

तेविसाव्या ओवीतील, 'अविद्या ही आपल्या नाशापुरतीदेखील निरुती नाही', म्हणून शब्दाने तिचा नाश घडून येणे कसे शक्य नाही,

या विषयाचे विवरण ७४ व्या ओवीपर्यंत करण्यात आले आहे. या ७४ व्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात—

" म्हणोनि अविद्येचेनि मरणे । प्रमाणा येईल बोलणे ।
हे अविद्याची नाहीपणे । घडो नेदी ॥ "

यानंतर ' आत्मा आत्मस्थिति रिगे ऐसा नाही ', म्हणजे आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी व त्या स्थितीपर्यंत जाऊन पोचण्यासाठी काही क्रियाकर्मादी वा साधनादी प्रकारांच्या वाहनावर बसून प्रवास करावा लागतो, अशी वस्तुस्थिती नाही; —हे जे २३ व्या ओवीच्या उत्तरार्धात आलेले विधान, त्याचा विचार ७५ व्या ओवीपासून सुरू होतो व तो या प्रकरणाच्या समाप्तीतच समाप्त होतो.

शब्द आणि आत्मवस्तू यांच्या अ–संबंधाचे इतके विस्तृत निरूपण का करावे लागले, हे ज्ञानदेवांनी या प्रकरणाच्या १०२ व्या ओवीत सांगितले आहे. हे सांगणे भागच होते. कारण शब्द व आत्मवस्तुदर्शन, आणि शब्द व अविद्यानाश, या दोन्ही बाबतीत शब्द जर पूर्णपणे निरुपयोगी आहे, तर या निरुपयोगाची सिद्धी करण्यासाठी १०२ ओव्या ज्ञानदेवांनी खर्ची का घातल्या ? असा प्रश्न सहजच उद्भवतो. याचे उत्तर ज्ञानदेवांनी १०२ क्रमांकाच्या ओवीत दिले आहे. ते म्हणतात—

" एवं शब्दैकजीवने । बापुडी ज्ञाने अज्ञाने ।
साचपणे बने । चित्रीची जैशी ॥ "

मानवाचे परंपरागत चालत असलेले संसारी जीवन हे ज्ञान व अज्ञान यांच्यातील तथाकथित विरोधावर, म्हणजे अज्ञानाचा निरास करीत करीत ज्ञानाकडे जात राहणे हीच प्रगतीची व मानवी जीवनाच्या सार्थकतेची दिशा आहे, या दृढ समजुतीवरच आधारलेले असते. पण ज्ञानदेव म्हणतात, ही समजूत निराधार, पोकळ व अर्थशून्य आहे. मानवी संसारात अज्ञान व ज्ञान यांच्या ज्या व्याख्या शतकानुशतके रूढ होऊन बसल्या आहेत, त्या ' शब्दैकजीवन ' अशा आहेत. म्हणजे अज्ञानच केवळ नव्हे, तर ज्ञानदेखील ' शब्दैकजीवन, ' म्हणजे शब्द हेच ज्याचे

जीवन, असेच आहे. समग्र संसारी मानवी जीवन ज्ञान व अज्ञान यांच्या ज्या प्रसिद्ध व प्रतिष्ठित व्याख्यांवर आधारित झाले आहे, त्या व्याख्या म्हणजे केवळ शब्द; केवळ शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पन ! अथवा ज्ञानदेवांच्या भाषेत, चित्रातील वने जितकी साच वा सत्य, तितकेच शब्दैकजीवन असे ज्ञान व अज्ञान हे सत्य !

हे विधान इतके क्रांतिकारी आहे की, त्यामुळेच की काय, ग्रंथ, गुरू व शब्द, यांचे अपार माहात्म्य शिरसावंद्य मानणाऱ्या श्रद्धाळू वा अश्रद्धाळू अशा दोन्ही प्रकारच्या विद्वानांनी या विधानाकडे व त्यातून निघणाऱ्या क्रांतिकारी आशयाकडे आजवर दुर्लक्षच केले आहे. श्रद्धावान वा अश्रद्धावान विद्वान, हे दोन्ही ज्ञान व अज्ञान यांच्या आपापल्या बुद्धीने शाब्दिक व्याख्या करण्यात व त्यांचे स्वरूप विशद करून दाखविण्यातच आजवर धन्यता मानीत आले आहेत. त्यांच्या व्याख्येत परस्परविरोध कितीही असला, तरी अज्ञानाचा निरास करीत करीत ज्ञानाकडे सतत वाटचाल करीत राहणे, यातच मानवी जीवनाचे सार्थक साठले आहे, या मुद्याबाबत त्यांचे पूर्ण मतैक्य दिसून येते. आधुनिक विज्ञानानुगामीही याच मताचे आहेत. किंबहुना, या मुद्याबाबत विरोध दर्शविणे म्हणजे आपले भयंकर अज्ञानच प्रकट करणे होय, असा समज सामान्यत: सर्व मानवजातीत दृढमूल होऊन बसला आहे.

पण याच दृढमूल व अत्यंत प्रतिष्ठित अशा समजुतीवर अत्यंत मर्मभेदी, मूलग्राही व प्रकाशगर्भ असा हल्ला चढविणारे पहिले महापुरुष म्हणजे श्रीज्ञानदेव; व दुसरे, आज विद्यमान असलेले क्रांतिकारी जीवन्मुक्त, श्री. जे. कृष्णमूर्ती.

* * *

" शब्दैकजीवने । बापुडी ज्ञाने अज्ञाने । " याचे विवरण 'अज्ञान खंडन' नामक ७ व्या प्रकरणात आणि 'ज्ञानखंडन' नामक ८ व्या प्रकरणात केले आहे. त्याचे रसरहस्य पुढे येईलच. तूर्त शब्दाने जिचा नाश केला जातो असे म्हणतात, त्या अविद्येचे स्वरूप काय, याचा जो विचार

मांडण्यास ज्ञानदेवांनी २४ व्या ओवीपासून आरंभ केला आहे, तो आपण समजून घेऊ या.

* * *

' अविद्या तव स्वरूपे । वांझेचें कीरु जाउपे '

वांझ बाईला पोर होणे प्रकृतितःच अशक्य असते. म्हणून वांझ बाईचे पोर ही जशी कधीही अस्तित्वात न येणारी अशी असत् वस्तू आहे, तद्वत अविद्या हीदेखील अस्तित्वशून्य अशी असत् वस्तू आहे. अशा या अविद्येला मुळासकट उपटून काढण्यास तर्काचे खुरपे पुढे सरसावले, तर उपटून काढण्यासारखे त्याला काय गवसणार ?

वेदान्तशास्त्रात सत्, असत् व सदसद्विलक्षण, या शब्दांच्या रेखीव व सुबोध व्याख्या केलेल्या आहेत. ' सत् ' म्हणजे जे आहे ते व जे कधीही नाहीसे होत नाही ते. ' असत् ' म्हणजे जे नसते व जे कधीही अस्तित्वात येत नाही ते. या दोन तार्किक टोकात **तर्कतः** विश्वातील सर्व पदार्थांचा समावेश करता येण्यासारखा आहे. पण प्रत्यक्षतः ही दोन्ही टोके मानवी अनुभवाच्या कक्षेत न येणारी अशी आहेत. ' सत् ' म्हणजे जे आहे ते व जे कधीही नाहीसे होत नाही ते. पण अशी वस्तू कोणती आहे ? ती कोणाच्या प्रत्यक्ष अनुभवास येते ? आणि एखाद्याने आपल्या अनुभवास ती आली आहे असे म्हटले, तरी तो त्याचा वैयक्तिक अनुभव खरा की काल्पनिक, याचे निश्चयात्मक गमक कोणते ? या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे देता येणे अशक्य आहे. म्हणून ' सत् ' या शब्दाची व्याख्या तर्कतः योग्य असली तरी प्रत्यक्ष अनुभवाच्या कसोटीस ती उतरत नाही. म्हणून मानवी अनुभवाची कक्षा वाढविण्यास ती असमर्थ ठरते. ती एक अशक्य कोटीतील वा सदा अप्राप्य अशी वस्तू, म्हणून मानवी जिज्ञासेला आरंभीच थिजवून टाकणारी अशी वस्तू होते.

याच्या उलट ' असत् ' ही अस्तित्वात नसलेली व कधीही अस्तित्वात येऊ न शकणारी अशी वस्तू असल्यामुळे तिचा विचारच करण्याची

आवश्यकता उद्भवत नाही. एवं सत् व असत् या शब्दांच्या वरील व्याख्या वर्तमान मानवी जीवनाला जणू स्पर्शच करीत नाहीत, अशा ठरतात.

पण वेदान्तदर्शनात आद्य श्रीशंकराचार्यांच्या प्रतिभेने जी एक विलक्षण भर टाकली आहे ती ही की, त्यांनी मानवी अनुभवाला अनुसरून 'सदसद्विलक्षण' अशी तिसरी एक मूलभूत स्वरूपाची 'वस्तू' शोधून काढली.

पंचज्ञानेंद्रिये व मन यांनी ज्यांची प्रतीति येते, त्या सर्व वस्तू प्रत्यक्षप्रमाणसिद्ध अशा आपण मानतो. म्हणून पंचज्ञानेंद्रिये व मन ही सहा प्रत्यक्ष प्रमाणे आणि त्यांनी होणारे ज्ञान हे प्रत्यक्ष ज्ञान, याबाबत सर्व दार्शनिकांचे ऐकमत्य आहे. पण या ज्ञानाचे प्रामाण्य, म्हणजे त्याची यथार्थता वा अयथार्थता सिद्ध करण्याचे गमक कोणते, याबाबत मात्र दार्शनिकात मतभेद आहेत. कावीळ झालेल्या माणसाला सर्व वस्तू पिवळया रंगाच्या दिसतात. त्याचे हे ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाने झालेले असल्यामुळे ते त्याला यथार्थच वाटत असते. पुढे, कावीळ नावाचा रोग झाल्यामुळे त्याच्या डोळयात म्हणजे ज्ञानाच्या एका साधनात दोष आला होता व त्यामुळे त्याला सर्व पिवळे दिसत होते, असे ठरते; व दोषनिवृत्ती झाल्यावर त्याला, इतरांना दिसते, तसेच पूर्ववत दिसू लागते, हे निश्चित होते. म्हणून प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणारे ज्ञान हे इंद्रियात दोष नसेल, तरच यथार्थ असते, नाहीतर अयथार्थ, अशी प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणाऱ्या ज्ञानाला एक पुस्ती जोडावी लागली.

आता आपण दुसरे उदाहरण घेऊ. एकाला समोर साप दिसला व तो भिऊन मागे वळला. नंतर कोणीतरी त्याला सांगितले की, त्याला जे दिसले तो साप नसून दोरी आहे. त्याची खात्री पटविण्यासाठी दुसऱ्याने लागलीच तो दोरी उचलूनही दाखविली.

यात ज्याला प्रथम सापाचे ज्ञान झाले, ते प्रत्यक्षच होते आणि तरीही नंतर ते भ्रमात्मक ठरले. म्हणून प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणारे ज्ञान हे जर पुढे केव्हाही बाधित झाले नाही तरच ते यथार्थ असते, नाही तर ते संशया-

स्पद वा अयथार्थ असे संभवू शकते. म्हणजे प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणाऱ्या ज्ञानाची यथार्थता सिद्ध होण्यासाठी आणखी एक पुस्ती जोडावी लागली.

या पुस्तीमुळे भ्रमज्ञान म्हणजे काय, याची व्याख्या करणे क्रमप्राप्त झाले. आद्य श्रीशंकराचार्यांची महनीय करामत ही की, पूर्वी करण्यात आलेल्या भ्रमज्ञानाच्या सर्व प्रमुख व्याख्यांचे दोष दाखवून व त्यांच्यांतील सत्यांश ग्राह्य मानून एक नवी व्याख्या त्यांनी सिद्ध केली. या व्याख्येच्या आधारेच सदसद्विलक्षणतेचा अपूर्व सिद्धांत त्यांनी तर्कतः सिद्ध व प्रस्थापित केला. सारांशाने सांगावयाचे तर या सिद्धांताचे स्वरूप येणेप्रमाणे आहे :

मानवाला जे दिसते—भासते ते सर्व नाशवंत असल्यामुळे ते सत्‌ही मानता येत नाही व असत्‌ही मानता येत नाही. कारण प्रत्यक्ष प्रमाणाने बोध होतो म्हणून सत् मानावे, तर जिचा बोध झाला ती वस्तू पुढे नष्ट झाल्यावर असत् ठरते. आणि असत् मानावे, तर तिचा प्रत्यक्ष प्रमाणाने पूर्वी बोध झालेला होता, हे सत्य असते. म्हणून हे जगत् प्रलयाधीन अतएव नाशवंत असल्यामुळे त्यातील प्रत्ययास येणाऱ्या व प्रमाणांनी खऱ्या म्हणून सिद्ध मानल्या जाणाऱ्या सर्व वस्तू, या वस्तुतः सत्‌ही नसतात व असत्‌हि नसतात, तर त्या ' सदसद्विलक्षण ' अशा असतात !

हा सिद्धांत तर्कतः जितका सत्य मानावा लागतो, तितकाच प्रत्यक्षानुभवानुसारही सत्यच मानावा लागतो. कारण कोणाच्याही कोणत्याही अनुभवाने तो असिद्ध ठरत नाही. आधुनिक विज्ञानाच्या नवीन संशोधनाने या सिद्धांताला पुरेपूर पुष्टी मिळालेली आहे. समग्र भौतिक विश्व हे प्रलयाधीन आहे; एवढेच नव्हे, तर ही प्रलयाधीनता कालक्रमबद्ध अशी आहे, असे विज्ञानाने सिद्ध केलेले आहे. कालक्रमबद्ध म्हणजे एका निश्चित गणिती मापाने हे विश्व प्रलयाकडे जात आहे, असेही सिद्ध करण्यात आले आहे.

भौतिक विश्वाची ही वस्तुस्थिती ध्यानात घेता शाश्वत, अक्षर, अविनाशी असे विश्वात वा मानवी जीवनात काहीच नाही का ?—असा प्रश्न उद्भवतो. असे काहीच नसेल, तर सर्व मानवी पुरुषार्थ हे विनाशी

ठरवावे लागतील आणि त्यामुळे धर्म, नीती, सदाचार, संयम, समंजसपणा इत्यादी सर्व जीवनमूल्ये, संधिसाधू, अतएव अर्थहीन ठरतील. या मूलभूत प्रश्नाचे उत्तरही शंकराचार्यांनी बिनतोड अशा स्वरूपात दिले आहे. यात त्यांनी औपनिषदिक वेदांत तत्त्वज्ञानाचा अनुवादच केलेला असला, तरी त्याला सच्चिदानंदमय अद्वैत सिद्धांताची एक अभिनव बैठक त्यांनी प्राप्त करून दिली. त्यांनी मानवी ज्ञानभांडारात टाकलेली ही भर इतक्या अमर्याद मोलाची आहे की, तिच्या तार्किक व स्वानुभवी अशा सत्यसाक्षात्कारात्मक अधिष्ठानाला आधुनिक विज्ञानाच्या कोणत्याही अद्ययावत् सिद्धांतामुळे किंचितही बाधा पोचलेली नाही. उलट, विज्ञानाला आज ना उद्या भौतिक विश्वालाही चैतन्याचे अधिष्ठान आहे, असे मानावेच लागेल, अशी परिस्थिती झपाट्याने निर्माण होत आहे.

हे सर्व जिज्ञासूंना व अभ्यासकांना निर्विवादपणे मान्य करावे लागले, तरी विश्वाला व मानवी जीवनाला अधिष्ठानभूत असलेल्या चैतन्याचा मानवाला साक्षात्कार घडणे शक्य आहे काय ? आणि असेल, तर त्याची प्रक्रिया काय ?—हे प्रश्न उद्भवतातच. या प्रश्नांबाबतही शांकरीय अद्वैत वेदांत दर्शनाने मानवी ज्ञानभांडारात अपूर्व अशी भर टाकली आहे. येथे मुख्य प्रश्न उद्भवतो तो असा की, हे विश्व चेतन व अचेतन या दोन पदार्थात विभागलेले आढळते, हे जरी खरे असले आणि मानवी जीवनात चैतन्य ही अपार मोलाची वस्तू असली, तरी या चैतन्याचा साक्षात्कार सहसा कोणालाही घडलेला दिसून येत नाही; असे का ? आणि अपवादभूत मानवी व्यक्तींना साक्षात्कार घडतो असे मानले, तरी या साक्षात्कारी विभूतींचा मानवी जीवनावर, अन्य प्रभावांना हतप्रभ करून टाकणारा असा प्रभाव पडलेला का दिसून येत नाही ?

याचे शांकरीय अद्वैत-वेदांतानुसार उत्तर असे की, जोवर मानव अहंनिर्मित अशा अविद्याग्रस्त अवस्थेत राहण्यातच धन्यता मानीत बसतील, तोवर मानवी जीवनाला सत्यसाक्षात्कारानुगामी असे वळण लागणे अशक्य आहे. ही अविद्या दोन प्रकारची आहे. एक मूलाविद्या व दुसरी तूलाविद्या. तूलाविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार. आणि मूलाविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असेच आपले परंपरात्मक व गतानुगतिक संसारी जीवन

आहे याचा साक्षात्कार झाल्यानंतर जी एक काहीनाहीपणाची सर्वशून्यवत् अशी अवस्था येते तिच्यात प्रतीत होणारे ज्ञानाज्ञानातीत असे रितेपण, अथवा 'काहीनाहीपण.' ही ज्ञानदेवांनी निरूपलेली 'मूलाविद्ये'ची व्याख्या आहे. तूलाविद्येवर शंकराचार्यांनी अद्भुत प्रकाश पाडला; तर ज्ञानदेवांनी मूलाविद्येवर अद्भुत प्रकाश पाडला आहे. एवढेच नव्हे, तर पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार हे शब्दाच्या माध्यमातूनच प्रवर्तित कसे होतात, यावरही ज्ञानदेवांनी पाडलेला प्रकाश निखळ नवा असा आहे.

रितेपणाच्या वा नाहीपणाच्या अवस्थेत प्रमाणांची परी सरून गेल्याची साक्ष पटलेली असते. त्यामुळे सत्यदर्शनार्थ कोणतेही 'अहं'गम्य साधन आपल्यापाशी नाही हे स्पष्टपणे आकळलेले असते. एवढेच नव्हे, तर कोणत्याही साधनाने साध्य होणारी वस्तू म्हणजे चैतन्य नव्हे, याचीही साक्ष येथे पटलेली असते. म्हणून निरालंब, निराधार, एकल, असे रितेपण आणि तरीही चैतन्यदर्शनासाठी सदैव चातकवत तृषार्तता, अशी ही विलक्षण अवस्था असते. या अवस्थेवर ज्ञानदेवांनी या अद्भुत ग्रंथात जेवढा प्रकाश पाडला आहे, तेवढा पूर्वी कोणीही पाडलेला दिसून येत नाही. हीच या ग्रंथाची अपूर्वता आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात, सर्व सर्व काही बाजूला सारून जो या नाहीपणात अवस्थित होतो, केवळ चैतन्याचा सतत धावा करण्याखेरीज दुसरे काहीही करीनासा होतो, 'स्वयंभ' निवृत्तीने सर्व अंतर्बाह्य अशा घटनांकडे केवळ पाहत बसतो आणि अशा रीतीने आत्मनिर्भर योगभूमिकेवर आरूढ होऊन निकराच्या आत्मभावाचीच कास धरतो, त्यालाच त्या आत्मवस्तूचा, त्या सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र अशा वैश्विक स्फूर्तिमात्र वस्तूचा साक्षात्कार घडतो. हा साक्षात्कार म्हणजेच 'अनुभवामृत'.

ह्या साक्षात्कार ज्याला घडतो, त्याला शब्द, अविद्या, ज्ञान व अज्ञान, ह्या 'वस्तू' कशा दिसतात, याचेच या व पुढील दोन प्रकरणात अत्यंत अभिनव, मर्मभेदी, मूलग्राही व नित्यनूतनतेने लखलखणारे, असे वर्णन अतुलनीयशा प्रातिभ विलासाने केलेले आहे.

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात—अविद्या ही स्वरूपतः वांझ बाईच्या पोरासारखी आहे. अशा या अविद्येचे, तर्काचे खुरपे घेऊन निर्मूलन करणे म्हणजे वांझ बाईला पोर संभवते असे मानून, त्या पोराच्या विनाशासाठी शस्त्रास्त्रांना धार लावीत बसण्यासारखे आहे. असंभव ते संभवनीय मानून त्याचा नाश करण्यासाठी कारस्थान करीत बसण्यासारखे आहे.

कोणीही शहाणा माणूस असे करील का ? पण नवल हे की, सर्वच शहाणीसुरती, नशापाणी न केलेली माणसे हे असेच करीत बसतात ! याचे कारण, प्रत्येकाला अविद्या थोडीबहुत जाणवत असते व तिचा निरास अहं-बुद्धीने केला जाऊ शकतो असे वाटत असते, हेच होय. इंद्र–धनुष्य जसे प्रत्यक्ष दिसते, तशीच अविद्या ही प्रत्यक्ष जाणवत असते. आपल्याला काही कळते व बरेच काही कळत नाही, अशा रूपात अविद्या सर्वांना जाणवत असते. पण इंद्रधनुष्य दिसणे हा एक दृक्भ्रम आहे हे जसे आकळते, तशी ज्ञानाज्ञानात्मक अविद्या ही सर्वस्वी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असते, हे मात्र, सहसा कोणालाही आकळत नाही. क्षणभर आकळले, तरी ते विस्मृत होते. म्हणून तर्काने तिची खांडोळी करण्यासाठी अनेक विद्वान व शहाणीसुरती माणसे सदैव पुढे सरसावत असतात ! ज्ञानदेव म्हणतात, ज्याला अविद्या ही इंद्रधनुष्यासारखीच केवळ दृक्भ्रमात्मक आहे याची साक्ष पटते, तो मग तिचा निरास करण्याच्या भानगडीत मुळीच पडत नाही. उलट, इंद्रधनु-ष्याप्रमाणे ती दिसत असली, जाणवत असली, तरी तो तिच्याकडे केवळ पाहत बसतो. इंद्रधनुष्य हे खरे धनुष्य नव्हे, म्हणून त्याला प्रत्यंचा लाव-ण्याची ईर्षा बाळगण्यात काही अर्थ नाही, असे जसे सुजाण धनुर्धारीला आकळले असते, तद्वत अविद्या ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक आहे हे आत्म-निरीक्षण करणाऱ्याला जाणवत असल्यामुळे, तो तिचा अहं–बुद्धिजन्य प्रयत्नांनी निरास करण्याचा खटाटोप मुळीच करीत नाही. आणि असा खटाटोप जो करीत नाही त्यालाच हे आढळून येते की, इंद्रधनुष्य जसे दिसते आणि पाहता पाहताच कालांतराने आपोआप नाहीसे होते, तद्वत अविद्या दिसली व जाणवली, तरी ती आपोआप पाहता पाहताच नाहीशी होते; केवळ सूक्ष्म आत्मनिरीक्षणामुळेच तिची पाळेमुळे खणली जातात.

पाहणेपणावर पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांमुळे आलेली आवरणे, असंग व सावधान निरीक्षणामुळेच आपोआप दूर सारली जातात.

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, ज्या अगस्ती ऋषीच्या तहानेला समुद्राचे पाणीदेखील अपुरे पडले, त्या ऋषीची तहान भागविण्यास मृगजळाचे पाणी पुरेसे झाले असते असे म्हणणे काय आणि तर्काने अविद्येचा नाश केला जातो असे म्हणणे काय, सारखेच.

ज्याला सत्याची, वस्तुदर्शनाची तहान लागली आहे, त्याची तहान हे सत्यवत भासणारे विश्व, ते जलरूप आहे असे मानून समग्र पिऊन टाकले, तरी ती कधीही शमत नाही. अगस्ती ऋषीच्या तहानेला समुद्राचे पाणी जसे अपुरे पडले, अशी कथा आहे, तसेच हे. अशा स्थितीत तर्काने अविद्येचा नाश केल्यास सत्यदर्शन होईल, वस्तुदर्शन होईल, असे मानणे म्हणजे मृगजळाने अगस्ती ऋषीची तहान भागली असती, असे म्हणण्यासारखेच हास्यापद आहे.

अविद्या हा तर्काचा विषय नसून, वस्तूवर अवस्तूचा नकळत आरोप झाल्यामुळे प्रत्यक्ष दिसणारा व दिसतो तोवर खरा वाटणारा असा भास आहे. प्रत्यक्षाचे निराकरण हे अधिक स्पष्ट, निःसंदिग्ध व निर्विवाद अशा प्रत्यक्षानेच होत असते; तर्काने वा अन्य कोणत्याही प्रमाणाने हे घडून येणे अशक्य असते. या बाबतीत सर्व दार्शनिकांचे ऐकमत्य आहे. रज्जूच सर्प आहे असे ज्याला प्रत्यक्ष भासते, व त्यामुळे ज्याच्या मनात भीती निर्माण होते, त्याला, प्रत्यक्ष जे दिसत आहे, तो सर्प नसून रज्जू आहे, असे तर्काने कोणीही, कितीही पटविण्याचा प्रयत्न केला, तरी तो व्यर्थच ठरतो. पण अधिक स्वच्छ व झगझगीत प्रकाश पडून समोर दिसणारी वस्तू सर्प नसून रज्जूच आहे, असे जर त्याला स्पष्ट दिसले, तरच पूर्वीचा सर्पाभास कायमचा नाहीसा होतो. इतका की, तो सर्प प्रत्यक्ष दिसला तेव्हाही नव्हता, आताही नाही व पुढे केव्हाही तो असणार नाही, अशी साक्षात्कारी प्रतीती त्याला येते.

तद्वत, आपल्या संसारी जीवनात वस्तूवर अवस्तूचा आरोप नकळत वारंवार होत असतो. जे समोर दिसते ते प्रत्यक्ष असल्यामुळे, आणि

हे अविद्येमुळे घडलेले आहे याची जाणीव नसल्यामुळे, संसारी मानव अविद्येलाच विद्या मानून संसारात भ्रमिष्टाप्रमाणे भ्रमण करीत राहतो. पण जेव्हा त्याला आपल्या अज्ञानाची स्पष्ट व साक्षात प्रतीती येते, तेव्हा वस्तूवर अवस्तूचे आरोप करीत राहण्याच्या त्याच्या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक प्रवृत्तीला तात्काळ आळा बसतो. पण असे झाले तरी 'मला काही कळत नाही' ही जाणीव उरतेच. आणि या जाणिवेनेच जे जे दिसते-भासते, ते तो पाहत राहतो. हीच मूलाविद्या. हिचे तर्काने खंडन होणे अशक्यच असते. कारण हे एक प्रत्यक्ष असे 'ज्ञान' असते. 'मी' आणि 'न कळणे' हे दोन मानून, त्यांचा परस्पराध्यास येथे झालेला असतो. कारण हे 'न कळणे' जे जाणवते, त्याच्या गर्भात 'कळावे' अशी इच्छा मंदमंदपणे का होईना धुगधुगत असते. पण 'मी' अथवा 'अहंभाव' ही 'वस्तू' नसून अ-वस्तू आहे, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा तो एक गुंताळा आहे, अशी आत्मनिरीक्षणानेच स्पष्ट जाणीव जेव्हा होते, तेव्हा अहंभावाचे पूर्ण विसर्जन, मूलाविद्येच्याही पार असलेल्या, एका गूढ नाहीपणात होते. असे अहंभावाचे विसर्जन होणे म्हणजे वस्तुदर्शनाच्या आड येणारे मूल आवरण विरून जाणे. असे होताच, मग या निखळ नाहीपणातच वस्तूची प्रभा स्वयंभूपणेच फाकते.—" तैं प्रमेयचि आविष्करे। नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची ॥ "—असे नवल घडून येते !

* * *

ओव्या—

साहे बोलाची वळधी । ऐसी अविद्या असे जगी ।
तरी ज़ाळू ना का आगी । गंधर्वनगरे ॥२७॥

ना तरी दीपाचिये सोये । आंधारे कीर न साहे ।
तेथे काही आहे । जावयाजोगे ॥२८॥

ना तरी पाहावया दिवसु । वातीचा की जे सोसु ।
तेव्हडा ही उद्वसु । उद्यमु पडे ॥२९॥

* * *

अर्थ —

शब्दाच्या चढाईमुळे अविद्या नष्ट करून टाकता येते, हे जर खरे मानले, तर आगीने गंधर्वनगरे जाळून भस्म करता येतात, असेही मानावे लागेल. ॥२७॥

अंधार हा दिव्याचा वारा देखील (किरण देखील) सहन करू शकत नाही. पण दिवा आला आणि अंधार गेला, तेथे वस्तुत: जाण्याजोगे काय होते ? जो अंधार दिव्याचे अस्तित्व सहन करू शकत नाही, त्या अंधारापाशी नष्ट होण्यासारखे असे काय असते ? ॥२८॥

सूर्यामुळे लख्ख प्रकाशित झालेला दिवस पाहण्याकरता वातीचे दिवे लावण्याचा उद्योग करणे, म्हणजे जसा व्यर्थ खटाटोप; तद्वत स्वयंभू, स्वयंप्रकाश अशा वस्तूच्या दर्शनासाठी अविद्येचा काळोख नाहीसे करणारे असे तर्काचे वा शब्दाचे दिवे लावीत बसणे, व्यर्थ होय. ॥२९॥

* * *

रसरहस्य—

गेल्या तीन ओव्यात तर्काने म्हणजे अनुमान प्रमाणाने अविद्येचा नाश केला जाणे शक्य नाही, असे तीन वेगवेगळे दृष्टांत देऊन सांगितले. अविद्या ही वांझेच्या पोरासारखी आहे, ती इंद्रधनुष्यासारखी आहे; आणि ती मृगजळासारखी आहे; अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे तर्काने तिचा नाश करण्याची भाषा बोलणे कसे व्यर्थ आहे, हे सांगितले. अविद्या हा प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणारा एक भास आहे. पाच ज्ञानेंद्रिये आणि मन ही सहाच प्रत्यक्ष प्रमेची प्रमाकरणे म्हणजे प्रमाणे वा साधने मानली गेली आहेत. मनाने सुख व दु:ख यांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत असते; जसे डोळयांनी रूपाचे ज्ञान होते तसे. पण हे प्रत्यक्ष ज्ञान जसे यथार्थ असते, तसेच ते पुष्कळ वेळा अयथार्थही असते. कारण पाच ज्ञानेंद्रियात दोष आल्यामुळे अथवा मनाचे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार वस्तूवर आरोपित झाल्यामुळे वस्तूचा अन्यथाबोध होत असतो. पण हा अन्यथाबोध प्रत्यक्षप्रमाणाने झालेला असल्यामुळे त्याचे

निराकरण निर्दोष व निर्विकल्प अशा प्रत्यक्ष ज्ञानानेच केले जाऊ शकते. अन्य कोणत्याही प्रमाणाने हे कधीही संभवनीय होत नाही.

मागील तीन ओव्यात तर्काने वा अनुमानप्रमाणाने अविद्येचा निरास केला जाऊ शकत नाही याचे कारण अविद्या ही स्वरूपत: (वस्तुतः) वांझेच्या पोरासारखी आहे; ती इंद्रधनुष्याप्रमाणे प्रत्यक्ष दिसत असली, तरी हा जसा दृक्‌भ्रम असतो, तद्वत अविद्येमुळे जे प्रत्यक्ष भासते, ते पूर्व-पूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असे असते; आणि शिवाय सत्याची वा वस्तुदर्शनाची तहान अशी काही विलक्षण व प्रचंड असते की, अगस्ती ऋषीची तहान समुद्रप्राशनानेही जशी भागली नाही, तद्वत सत्याची वा वस्तुदर्शनाची तहान ही तर्कासहित कोणत्याही प्रमाणाने जे लाभते त्याने भागविली जाणे शक्य नसते; म्हणूनच येथे प्रमाणांची परी सरून गेली असते व त्यामुळे नाहीपणात अवस्थित होऊन बसण्याशिवाय दुसरा मार्गच उरलेला नसतो. अशा प्रमाणातीत, प्रयत्नातीत, इच्छा–अनिच्छातीत नाहीपणातच स्वयंप्रकाश व स्व–संवेद्य अशा वस्तूची प्रभा स्वयंभूपणेच फाकत असते. कारण वस्तु-प्रभेच्या संचारास प्रतिबंध करणारे सर्व अहं–बुद्धि–विकल्पित निर्बंध येथे नष्ट झालेले असतात.

ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात ठेवून ज्ञानदेवांच्या दृष्टांतांकडे पाहिले, तरच त्यांचे रहस्य आकलनात येईल व त्यांचा रसास्वाद प्राप्त होईल.

प्रस्तुतच्या तीन ओव्यात ज्ञानदेव शब्दप्रमाणानेही वस्तुदर्शन कसे अशक्य आहे, हे सांगत आहेत. शब्दप्रमाण म्हणजे शब्दाने होणारे ज्ञान. हे इंद्रियांनी होणाऱ्या ज्ञानासारखेच यथार्थ वा अयथार्थ असू शकते. वेदोपनिषदांचे शब्द काय, अथवा आप्तवाक्य काय, हे यथार्थज्ञानाचे, इंद्रियांप्रमाणेच एक साधन वा प्रमाण आहे, हे निर्विवाद आहे.

मुंबई कधीही न पाहिलेल्या नागपूरच्या माणसाला मुंबई प्रत्यक्ष पाहून आलेल्या आप्ताने म्हणजे विश्वासार्ह माणसाने "नागपूरहून पश्चिमेला ५२० मैलांच्या अंतरावर मुंबई आहे," असे सांगितले असता त्या नागपूरच्या माणसाला जो बोध होतो, त्याचे प्रमाण हे आप्तवाक्यच असते. आणि हे शब्दप्रमाण येथे यथार्थ ज्ञानाचे साधन झालेले असते.

पण आपल्या अविद्येचा निरास करण्यासाठी तर्काचा जसा उपयोग होत नाही, तद्वत शब्दप्रमाणाचाही उपयोग होत नाही, हे स्पष्टपणे ध्यानात आणले पाहिजे. तर्कापेक्षाही शब्दप्रामाण्याचा संस्कार मानवी संस्कारक्षम चित्तावर इतका दाट असतो की, आप्तवाक्य म्हटले की, ते खरे असलेच पाहिजे. व ते ऐकले, वाचले आणि तदनुसार जे सांगितले गेले असेल ते केले की, सत्यसाक्षात्कार झालाच पाहिजे, असा समज पारंपरिक धर्म-निष्ठेच्या व रूढ अध्यात्मनिष्ठेच्या मुळाशी पक्केपणी रुजून बसला आहे. व्यवहारी जीवनात व्यवहारी हेतुपूर्तीसाठी शब्दप्रमाणाचा उपयोग होतो हे खरे आहे; पण आत्मदर्शन ही कोणत्याही व्यवहारी कृतीने घडविली जाणारी, वा प्राप्त केली जाऊ शकणारी ' वस्तू ' नव्हे, किंबहुना, जे जे असे घडविले जाऊ शकते, ते ते विघटितही होऊ शकते वा केले जाऊ शकते, ही वस्तुस्थिती आहे. ' आत्मवस्तू ' ही स्वयंभू व स्वसंवेद्य वस्तू असल्यामुळे ती घडविली जाणारी वा विघटित होणारी वस्तू नव्हे. उलट सर्व भौतिक वा मानसिक व्यवहार ज्या एका अज्ञात, अगम्य चितिशक्तीमुळे घडणे संभवनीय होते, आणि देहातून जी निघून गेली असता, सर्व व्यवहार अशक्य होतात, त्या चितिशक्तीचे दर्शन हे कोणत्याही प्रमाणाने होणे वा कृतीने घडविले जाणे अशक्य आहे. प्रमाता–प्रमेय–प्रमा–प्रमाण हा व्यवहार, अथवा ज्ञान–इच्छा–कृती हा व्यवहार; ज्या शक्तीमुळे संभवतो त्या व्यवहाराचा आवाकाच इतका मर्यादित असतो की, त्याच्या आवाक्यात ती चितिशक्ती वा ते अमर्याद चैतन्य येणे सर्वथा अशक्य असते.

ही वस्तुस्थिती ज्याला स्पष्टपणे जाणवते, तोच अनुमान–शब्दादी प्रमाणांनी, वा पूर्वनिश्चित साधनादी प्रकारांनी, वस्तुदर्शन, आत्मदर्शन वा सत्यदर्शन घडणे कसे अशक्य आहे, हे ओळखू शकतो. ज्ञानदेवांची या ग्रंथातील भाषा आकळण्याला या वस्तुस्थितीचे अवधान अंतःकरणात नित्य राहिले पाहिजे.

* * *

' साहे बोलाची वळधी '

ज्ञानदेव म्हणतात, शब्दाची ' वळधी ' म्हणजे चढाई वा पराक्रम याच्या आवाक्यात येणारी व शब्दप्रमाणाने नष्ट होणारी अशी अविद्या नामक ' वस्तू ' जगात असेल, तर गंधर्वनगरेही सत्य मानावी लागतील व आगीने ती जाळून भस्म करता येतात, असेही मानावे लागेल.

गंधर्वनगरे आकाशात दिसतात. ती सूर्याची किरणे ढगावर पडल्यामुळे भासमान होणारी एक किमया असते. गंधर्वनगरे दिसतात. डोळ्यांनी म्हणजे चक्षुरिंद्रियाने त्यांचे प्रत्यक्षज्ञान होते. पण ती गंधर्वनगरे वाऱ्याने विस्कळित होऊन विखरून गेलेली पाहिली की हे प्रत्यक्ष ज्ञान, या नव्या, अधिक सुस्पष्ट व वास्तव अशा प्रत्यक्ष ज्ञानानेखोटे ठरते. ' गंधर्वनगरे ' ही वस्तुतः खरी नसून तो एक दृक्‌भ्रम आहे, याची स्वच्छ साक्ष पटते. व ती नित्य अविछिन्न अशी राहते. म्हणून गंधर्वनगरे वस्तुत:, स्वरूपत: खरी नसल्यामुळे खऱ्या आगीने ती जाळून टाकता येणेही अशक्य आहे, याची सहजच साक्ष पटते.

तद्वत, अविद्या प्रत्यक्ष भासत असली, ' आपल्याला काही कळते व बरेचसे कळत नाही, अथवा खरे असे काहीच कळत नाही, ' अशा स्वरूपात अविद्या प्रत्यक्ष जाणवत असली, तरी ही अविद्या अ-वस्तू आहे, भ्रमात्मक आहे, हे आपल्याला जाणवत नसते; म्हणून ' न-कळणे ' हे ' कळण्या'नेच नाहीसे करता येणे शक्य आहे, असे आपण गृहीत धरून चालत असतो; आणि ' कळणे ' म्हणजे प्रमाणांनी जे कळते ते, अशीच आपली ठाम समजूत असते. ही समजूत व्यावहारिक दृष्टचा व व्यावहारिक मर्यादेत बऱ्याच प्रमाणात खरी असते. म्हणून प्रमाणांनी होणाऱ्या ज्ञानामुळे अनेक प्रकारचे ' न-कळणे ' नाहीसे होते, अशी अनुभूतिही आपल्याला प्राप्त होते.

पण अशी अनुभूती कितीही आली, तरी तिच्यामुळे अविद्येचा नाश कधीही घडून येत नसतो. कारण आपले ज्ञान व अज्ञान, ' कळणे ' व ' न-कळणे ' ही दोन्ही अविद्येचीच पोरे असतात.

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, अंधार हा दिव्याचा एक किरणदेखील सहन करू शकत नाही. पण अंधार ही स्वरूपत: काय वस्तू आहे? काहीच नाही.

अंधारात असलेल्या असंख्य वस्तू आपल्याला दिसेनाशा होतात. पण दिसेनासे होणे म्हणजे त्या वस्तू नाहीशा होणे नव्हे. प्रकाश आला की अंधार नाहीसा होतो; आणि पूर्वी अंधारात दिसेनाशा झालेल्या वस्तू आता दिसू लागतात. म्हणजे काय झाले? अंधाराचे असणे आणि प्रकाशामुळे अंधाराचे नाहीसे होणे, यामुळे अंधारातील वस्तूत काय फरक पडला? काहीच नाही. मग अंधार ही काय वस्तू आहे? काही नाही! प्रकाशाचा अभाव म्हणजे अंधार, आणि हादेखील तात्पुरता अभाव. प्रकाश आला की, अंधार गेलाच.

हे जसे आहे, तसेच अविद्येचेही आहे. ती स्वरूपतः अंधारासारखीच आहे. अंधार असला, म्हणजे त्यात काही विशेष असते असे नाही. जावयाजोगे काहीही नसताना, केवळ भाषेमुळे, शब्दामुळे, पूर्वपूर्वसंस्कारामुळे असा भास निर्माण होतो की, अंधार असला म्हणजे जणू काही विशेष वस्तूच अस्तित्वात असते; आणि अंधार गेला की जणु काही एक विशेष वस्तूच नाहीशी होते! पण हे खरे नसते. अंधारापाशी जावयाजोगे काहीही नसते. शब्द हाही अंधारासारखाच आहे. तो असला, म्हणजे त्याने सूचित होणाऱ्या कोणत्याही वस्तूला आगळे असे विशेषत्व प्राप्त होते असे नाही. आणि तो नसला म्हणजे त्याने सूचित झालेल्या वस्तूतून काही नष्ट होते असेही नाही. कारण शब्दावर कोणत्याही खऱ्या वस्तूचे असणे वा नसणे मुळीच अवलंबून नसते. म्हणून शब्दाने अविद्या नाहीशी होते असे म्हणणे म्हणजे गंधर्वनगरे आगीने जाळली जाऊ शकतात, असे म्हणण्यासारखेच आहे. अथवा अंधाराजवळ काही जावयाजोगे असते, असे म्हणण्यासारखेच आहे.

येथे शब्द ही आगीसारखी खरी वस्तू आहे असे जरी २७ व्या ओवीतील दृष्टांताने सूचित होत असले, तरी नादलहरी या नात्याने खरी वस्तू असलेला शब्द एकीकडे आणि वस्तूचा वाचक शब्द अथवा शब्दप्रमाण दुसरीकडे; या दोन अर्थांत जमीनअस्मानचे अंतर असते, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. नादलहरी या नात्याने खरी वस्तू असलेला शब्द हादेखील, आग जशी गंधर्वनगरांना जाळू शकत नाही, तद्वत

तो अविद्येला नष्ट करू शकत नाही. आणि शिवाय, वस्तूचा वाचक असा शब्द आणि ज्ञानाचे एक प्रमाण असलेला शब्द, हे दोन्ही अविद्येच्या परिसरातच वावरणारे असल्यामुळे, ते अविद्येचे सहकारीच असतात. त्यांच्याच माध्यमातून पूर्वपूर्व भ्रमसंस्कारात्मक तूलाविद्येचे व्यापार, आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन होईपर्यंत, सतत चालू राहतात. असा हा शब्द अंधारासारखाच असतो. म्हणून अशा या शब्दाजवळ अंधाराप्रमाणे जावयाजोगे काय असते ?

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, सूर्यप्रकाशामुळे लख्ख उजाडलेला दिवस पाहण्यासाठी वातीचे दिवे लावणे हे जसे व्यर्थ व हास्यास्पद, तसेच वस्तुदर्शनासाठी शब्दांचे दिवे म्हणजे शब्दप्रमाणाचे दिवे लावणे व्यर्थ व हास्यास्पद आहे. कारण 'वस्तू' ही स्वयंभू, स्वयंप्रकाश व स्वसंवेद्य अशीच नित्य असते. कोणत्याही प्रमाणाने ती प्रकाशित होऊ शकत नाही. उलट, प्रमाणांची व्यावहारिक व मर्यादित प्रकाशमयता हीदेखील त्यांना 'वस्तू'पासूनच प्राप्त झालेली असते. जसे वात, तेल व अग्नी हे तीन पदार्थ आणि त्यांच्या संयोगामुळे अस्तित्वात येणारा दिवा व त्याचा प्रकाश, यांची निर्मिती सूर्यातील द्रव्ये, दाहकता व प्रकाश यांच्यामुळेच झालेली असते. म्हणून सूर्यामुळे उजाडलेला दिवस दाखवायला वातीचे दिवे लावणे हे व्यर्थ व हास्यास्पद. अनुमान–शब्दादी प्रमाणे ही अविद्येच्या नाशालाही असमर्थ असताना वस्तुदर्शनाला ती उपयोगी पडतील असे मानणे, यासारखे अधिक हास्यास्पद दुसरे काय असू शकते ?

येथे हे कटाक्षाने नमूद केले पाहिजे की, वेदोपनिषदे व गीतादी ग्रंथ, यातील शब्द आणि ज्ञानदेवादिकांसारख्या संतसत्पुरुषांचे शब्द हेदेखील आत्मदर्शनाला व वस्तुदर्शनाला सर्वस्वी निरुपयोगी असतात. या शब्दांना जे महत्त्व प्राप्त होते ते यामुळेच की, शब्दादी प्रमाणे ही अविद्येचा नाश करण्याला व आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन घडविण्याला पूर्ण असमर्थ असतात, असे कटाक्षाने ते सांगतात म्हणूनच. पण धर्मनिष्ठ व अध्यात्मनिष्ठ मानले गेलेले असंख्य लोक शब्दांना, प्रमाणांना आणि ग्रंथ व गुरू यांना असे काही चिकटून बसतात व त्यांचीच अशी पूजा करू लागतात की, जणू या

चिकटण्यामुळे व पूजादी प्रकारांमुळेच अविद्येचा नाश होऊन वस्तुदर्शन वा आत्मदर्शन घडेल, अशी एक दुर्दमनीय निष्ठा वा श्रद्धा त्यांच्या मनात ठाण मांडून बसते. आणि यामुळे शब्दादिकांना चिकटून बसणे व साधना–पूजादी प्रकार करणे, याचा ठोकळेबाज प्रचार अत्यंत आग्रही वृत्तीने ते अखंड करीत असतात! हे असे करणे म्हणजे दिवस पाहावयाला स्वतः वातीचे दिवे लावीत बसणे व इतरांनाही तसेच करण्याचा उपदेश देत राहणे, अशासारखेच होते. हा व्यर्थ व हास्यास्पद असा खटाटोप आहे, असे ज्ञानदेव येथे सांगत आहेत. दिवसा दिवे लावीत बसण्याचा हा प्रकार परंपरेच्या प्रभावामुळे इतका विकोपाला गेला आहे की, कित्येक धर्मनिष्ठ, अध्यात्मनिष्ठ मानले गेलेले व मानले जाणारे लोक दिवसाचा उजेड किंचितही येणार नाही असा कडेकोट बंदोबस्त करून, अंधाऱ्या खोलीत वा गुहेत साधनाचे दिवे लावून दिवस पाहण्याचा, म्हणजे आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन करून घेण्याचा सतत खटाटोप करीत बसतात! वस्तुदर्शनापासून सदा वंचित राहण्याखेरीज या प्रकारातून दुसरे काय संभवणार ?

* * *

ओव्या –

जेथे साउली न पडे । तेथे नाही जेणे पाडे ।
मा पडे तेथे तेव्हडे । नाहीचि की ॥ ३० ॥
दिसतचि स्वप्न लटिके । हे जागरी होय ठाउके ।
तेवी अविद्याकाळी सतुके । अविद्या नाही ॥ ३१ ॥
वोडंबरीचिया लेणिया । घरभरी आतुडलिया ।
नागवे नागविलिया । विशेषु काई ॥ ३२ ॥

* * *

अर्थ—

जेथे सावली पडलेली नसते तेथे ती नसते, म्हणजे तेथे काहीच नसते हे उघड आहे. पण जेथे ती पडलेली असते तेथे तरी सावलीमुळे काय आलेले असते ? कोणती वस्तू तेथे स्वरूपतः नव्याने आलेली असते? ॥३०॥

जाग आल्यावर, झोपेत प्रत्यक्ष दिसलेले स्वप्न जसे लटके होते हे कळते, तद्वत अविद्याकाळी जे जे प्रत्यक्ष दिसते, ते ते अविद्येसहित लटकेच असते.

इंद्रजालाने, जादुमंत्राने निर्माण केलेल्या अलंकारांनी घर भरलेले प्रत्यक्ष दिसत असता, ते अलंकार चोरीस गेले व त्यामुळे पूर्ण नागवणूक झाली, तर या प्रकारामुळे कोणाचे काय नुकसान होते ? ॥ ३२ ॥

* * *

रसरहस्य—

सावली पडलेली नसताना जी वस्तुस्थिती असते, तिच्यात सावली पडल्यामुळे काय फरक पडतो ? कोणती नवी वस्तू तेथे येते ? वा पूर्वी तेथें असलेल्या वस्तूत कोणता फरक पडतो ? कोणताच नाही. अथवा स्वप्नात जी दृश्ये प्रत्यक्ष दिसतात, ती सर्व जाग आल्यावर जशी स्वप्नासहित अर्थशून्य होतात, तद्वत अविद्याकाळी जे काही प्रत्यक्ष दिसते ते अविद्येसहित अर्थशून्य असते.

वस्तू आणि वस्तूची सावली यात, वस्तू अर्थपूर्ण व सावली केवळ देखावा अतएव अर्थशून्य, असा प्रकार असतो. अथवा स्वप्न पाहणारा व त्याला दिसणारी स्वप्ने यात, पाहणारा अर्थपूर्ण आणि स्वप्ने व स्वप्नातील सर्व दृश्ये हा केवळ देखावा अतएव अर्थशून्य, असाच प्रकार असतो. हे जसे तद्वत अविद्याकाळी जे दिसते तो केवळ देखावा असतो, त्यात कसलाही अर्थ नसतो. अविद्याकाळी जी अवस्था असते ती वस्तूच्या सावलीसारखी वा स्वप्ने पाहणाऱ्याच्या स्वप्नांसारखी असते. सावलीही प्रत्यक्ष दिसते व स्वप्नेही प्रत्यक्ष दिसतात. पण सावली धरून बांधून तिचे जसे काहीही करता येत नाही, अथवा स्वप्नात खाल्लेल्या अन्नामुळे जसे पोट भरत नाही; तद्वत अविद्याकाळी अविद्या हीही अ-वस्तू व तिच्या प्रभावामुळे जे दिसते-भासते तीही अ-वस्तूच, असाच प्रकार असतो.

पण अविद्या जर अवस्तू असेल, तर तिचा प्रभाव तरी का पडावा ? व तिच्या प्रभावामुळे कोणतेही कार्य का घडून यावे ? याचे उत्तर खुद्द

ज्ञानदेवच पुढे देणार आहेत. तूर्त एवढेच ध्यानात घेणे जरूर आहे की, सावली हे जसे जड वस्तूवर पडलेल्या प्रकाशाचे कार्य असते, तद्वत अविद्या ही जड बुद्धीवर पडलेल्या वा तेथून परावर्तित वा विवर्तित झालेल्या स्वयंप्रकाश चिन्मयाचेच कार्य असते. स्वप्नात दिसणारी दृश्ये ही जशी 'सवासन मनोमात्र योनिरूप' असतात, तद्वत तथाकथित जागृतीतील अनेक अनुभव हे देखील 'सवासन–मनोमात्र–योनिरूप' असेच असतात. 'सवासन' म्हणजे संस्कारयुक्त. 'मनोमात्र' म्हणजे केवळ कल्पित. 'योनी' म्हणजे कारण. मनोमात्र विकल्पन हे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारामुळेच उद्भवत असते. व ते ज्या बोधांना वा अनुभवांना कारण होते, ते सर्व अनुभव सावलीसारखे वा स्वप्नासारखे लटकेच असतात. जाग आल्यावर स्वप्ने जशी लटकी ठरतात व स्वप्नात दिसलेले व घडलेले सर्व काही तात्काळ अर्थशून्य होते; त्यांची अर्थशून्यता पटविण्यासाठी जागृतीशिवाय अन्य कशाचीही आवश्यकता नसते; तद्वत जागृतीतील पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असे सर्व विकल्पन आत्म-निरीक्षणाच्या प्रभावामुळे बंद पडताच एक प्रकारचा नवा जाग येतो. स्वप्न व स्वप्नातील दृश्ये ही जशी जाग येताच लटकी होतात, तद्वत हा नवा जाग येताच सामान्य जागृतीतील अविद्याजन्य विकल्पन व विकल्पन-जन्य सर्व अनुभव हे अविद्येसहित लटके ठरतात. त्यासाठी नवा जाग येण्याखेरीज अन्य कशाचीही आवश्यकता नसते.

अविद्येमुळे आलेले सर्व अनुभव लटके ठरले तरी त्यामुळे जीवाची कसल्याही प्रकारची नागवणूक होत नाही. याची आपल्याला साक्ष पट-विण्यासाठी ज्ञानदेव म्हणतात — जादुगिरीने निर्माण केलेल्या अलंकारांनी घर भरलेले दिसले व हे अलंकार चोरीस गेल्याप्रमाणे नाहीसे झाले, तर त्यामुळे कोणते नुकसान घडून येते? जे वस्तुतः नव्हतेच ते नाहीसे झाल्याने कोणते नुकसान घडून येणे संभवनीय असते?

अविद्या म्हणजे 'पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार'. संस्कार हा चित्तावर जो उमटतो, तो वस्तुप्रभेच्या निमिषमात्र व अस्पष्ट अशा स्पर्शामुळेच उमटतो. पण हा निमिषमात्र स्पर्श चित्ताला लागतो न लागतो तोच पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारांमुळे तो विकृत होतो. या विकृतीची किमया म्हणजे अविद्येचे

कार्य; ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारप्रक्रिया अनादी अशीच मानावी लागते. तिला केव्हा प्रारंभ झाला, कसा झाला, हे कोणालाही सांगता येत नाही. पण हे कळण्याची गरजही नाही. स्वप्नदशा व तिच्यात घडलेले दिसलेले सर्व काही, जाग येताच अर्थशून्य ठरते, ही प्रत्यक्ष अनुभवसिद्ध अशीच गोष्ट आहे. ही अर्थशून्यता सिद्ध करण्यासाठी 'स्वप्नदशा केव्हा प्रारंभित झाली, कशी झाली व तिच्यात स्वप्ने कशी पडतात ?' इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे मिळणे जसे आवश्यक नाही, तद्वत 'अविद्या केव्हा सुरू झाली व अविद्या-काळातील सर्व अनुभव हे स्वप्नवत का असतात ?' या प्रश्नांची उत्तरे मिळण्याची किंचितही गरज नसते. नवा जाग येताच व वस्तुदर्शन घडताच, अविद्याकाळी आलेले सर्व अनुभव अविद्येसहित तात्काळ स्वप्नवत ठरतात आणि त्यामुळे, 'मावळवीत विश्वभास । नवल उदयला चंडांश ।—असे नवल घडून येते !

* * *

ओव्या—

मनोरथाचे परियळ । आरोगजतु का लक्ष वेळ ।
परि उपवासा वेगळ । आनु आथी ।। ३३ ।।

मृगजळ जेथे नुमंडे । तेथे असो पा कोरडे ।
मा मंडे तेथे जोडे । वोल्हांशु कायी ।। ३४ ।।

हे दिसे तैसे असे । तरी चित्तीचेनि पाउसे ।
वोल्हावतु का मानुसे । आगरातळी ।। ३५ ।।

कालऊनि अंधारे । लिहो येती अक्षरे ।
तरी मसीचिये वोरबारे । का शिणावे ? ।। ३६ ।।

आकाश काय निळे । न देखतु हे डोळे ।
तेवी अविद्येचे टवाळे । जाणोनि घेई ।। ३७ ।।

* * *

अर्थ—

मनोरथांनी तयार केलेली पक्वान्ने अथवा मनाचे मांडे लाख वेळा खाल्ले तरी उपवासावाचून दुसरा कोणता लाभ पदरी पडतो? ॥ ३३ ॥

मृगजळ जेथे दिसत नाही, तेथे सारे कोरडेच असते. पण तेथेच मृगजळ दिसू लागले, तर त्यामुळे तेथे ओलावा जोडला जातो का? ॥३४॥

हे जे सर्व दिसते, ते दिसते तसेच असते असे मानणे, म्हणजे घरातील चित्रात पाऊस पडण्याचे जे दृश्य दाखविले जाते त्या पावसामुळे घरातल्या आढयाखालीच माणसे भिजून जातात, असे मानण्यासारखेच होणार! ॥ ३५ ॥

अंधार पाण्यात कालवून तयार झालेल्या शाईने अक्षरे जर लिहिली जाणे शक्य झाले असते, तर खरोखरीची व्यावहारिक शाई तयार करण्याचे कष्ट कोणी केले असते? ॥ ३६ ॥

आकाश निळे आहे हे प्रत्यक्ष डोळयांना दिसत नाही का? पण ते तसे वस्तुत: असते का? अविद्येने दाखविले जाणारे सर्व देखावे हे, आकाशाचे प्रत्यक्ष दिसणारे निळेपण जितके खरे, तितकेच खरे असतात, हे आपण जाणून घेतले पाहिजे. ॥ ३७ ॥

* * *

रसरहस्य—

'दिसते तसे असतेच असे नाही', हे एक साधे, सरळ, सत्य नित्य अवधानात राहिले आणि या सावधानतेने आपल्या अंत:करणात व बाहेर जे जे घडते व दिसते-भासते, त्याकडे पाहत राहिले, तर कोणत्याही भ्रमाच्या आहारी जाण्याचा प्रसंग कधीही आपल्यावर येणार नाही. अविद्या-चक्र, वा भ्रमचक्र चालत राहिले तरी आपण नित्य सावधान असलो, तर त्या चक्रात आपण गुरफटले जाणार नाही. एवढेच नव्हे, तर त्यामुळे पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कारांचे चक्रअ ापोआप बंद पडेल. कुंभार जोवर चक्र घुमवीत राहतो, तोवर ते चक्र भ्रमणच करीत राहते. पण कुंभाराने घुमविणे थांबविले

की, पूर्वी दिलेल्या शेवटच्या धक्क्याची शक्ती जशी आपोआप ओसरत जाते, तसतसे ते चक्र कमी कमी वेगाने फिरू लागते व शेवटी आपोआप स्तब्ध होते, तसेच हे. नित्य सावधान राहणे म्हणजे भ्रमचक्राला गती देण्याचे आपण थांबविणे. पण हे असे नित्य सावधान राहण्याची गरजदेखील आपल्याला सहसा जाणवत नाही. आणि म्हणूनच अविद्येचा पसारा समोर विस्तारत जातो व त्यात आपण गुरफटले जातो. आणि त्यामुळे अविद्या, प्रमाणे, शब्द, ग्रंथ, गुरू, गुरुमूर्ती, साधना–उपासनादी कर्म इत्यादिकांचा साधनबद्ध वा साधनशून्य काथ्याकूट करण्यातच आपण मग्न होऊन बसतो. जणू या काथ्याकूटातूनच आत्मवस्तू वा सत्य आपल्या हाती कधी ना कधी येईलच, अशा आशेवर आपण तरंगत राहतो. शून्यांची बेरीज व वजाबाकी, गुणाकार व भागाकार करीत बसण्यामुळे कधी ना कधी एक, दोन, असे आकडे हाती येतील अशी आशा सफल होण्याची जितकी शक्यता असते, तितकीच वरील प्रकारच्या काथ्याकुटातून सत्य हाती येण्याची शक्यता असते.

* * *

' मनोरथाचे परियळ '

ज्ञानदेव म्हणतात—मनाचे मांडे कितीही खाल्ले तरी त्यामुळे उपवासाशिवाय दुसरे काय पदरी पडणार ?

वस्तू आणि वस्तूविषयीची आपली कल्पना–भावना व तज्जन्य शाब्दिक विचारांचा विस्तार, यांच्यात कसलाही संबंध कधीही नसतो. दुसरे पूर्णपणे स्तब्ध झाले व पार विरून गेले, तरच वस्तुदर्शन संभवनीय होते. काळोख व प्रकाश हे दोन एकत्र राहणे जसे अशक्य तद्वत वस्तू आणि विकल्पन एकत्र नांदणे अशक्य. विकल्पनजन्य आभास म्हणजे मनोरथ. मनोरथांनी निर्माण केलेली पक्वान्ने कितीही खाल्ली, तरी त्यांनी पोट भरणे कसे शक्य आहे ? उपाशी पोटात खरे अन्न गेले तरच भूक शांत होणार; तद्वत वस्तुदर्शनाची भूकही वस्तुदर्शनानेच शांत होत असते; अन्य कोणत्याही उपायाने ती शांत होणे शक्य नसते. येथे उपायही चिन्मय व

उपायाने प्राप्त होणारेही चिन्मयच असावे लागते. येथे जीव-चैतन्याला विश्व-चैतन्याची भूक लागावी लागते व ही भूक चैतन्य-दर्शनानेच तृप्त होत असते. जीव-चैतन्याने आपल्याला पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या जाळ्यात इतके गुरफटून घेतलेले असते की, त्यामुळे दृष्टी असूनही भ्रमपटलांच्या काळोखी गडदपणामुळे तिला ' वस्तू ' दिसेनाशी होते जे दिसते-भासते ते जसे दिसते-भासते तसे नसते, याची स्वच्छ व पूर्ण साक्ष पटली, व ती क्षणाक्षणाला कायम राहिली, तरच दृष्टी निवळू लागते. आणि चैतन्यदर्शनासाठी करण्यात येणारे सर्व विकल्पित प्रयत्न, सर्व ' मनोरथाचे परियळ ' हे व्यर्थ होत, हे पूर्णपणे व क्षणाक्षणाला अवधानात राहू लागताच, वस्तुदर्शनासाठी तहानलेली दृष्टी जे दिसते भासते ते, जसे दिसते तसेच कसे नसते, हे ओळखू लागते. त्यामुळेच दृष्टी निवळू लागते आणि मग पूर्ण निवळलेल्या दृष्टीला वस्तुदर्शन घडते.

' मनोरथाचे परियळ ' हे मृगजळासारखे असते, मृगजळ दिसत नसते तेव्हा जमीन कोरडीच असते. आणि मृगजळ तेथेच ' उमंडू ' लागले तरी तेथे कसलाही ओलावा येत नाही. तद्वत मनोरथांचे आभास नसले म्हणजे वस्तू जशी असते तशीच राहते, हे तर उघडच आहे; पण मनोरथांचे मृगजळात्मक आभास वस्तूवर विहरू लागले, तरी वस्तू जशी असते तशीच राहते. म्हणून मनोरथांच्या आहारी गेलेल्या जीवाला मनोरथांची कसलीही बाधा वस्तुतः पोचत नाही. तरीपण बाधा पोचली आहे असेच तो मानू लागतो. कारण त्याच्या हे ध्यानात येत नाही की, घरातील भिंतीवर चित्रात रंगविलेला पावसाचा देखावा जसा दिसतो, तसाच तो वस्तुतः असतो असे मानले, तर सारे घर त्या पावसाने झोडपून निघावे. पण मनोरथांची किमया अशी काही विलक्षण असते की, हे अशक्य देखील शक्य कोटीत आल्याचा भास ती निर्माण करते !

हिप्नॉटिझमच्या प्रयोगाने कृत्रिम झोप आणलेल्या माणसांना हिप्नॉटिस्ट सूचना देतो की, " आता पाऊस पडू लागला आहे व सोसाट्याचा गार वाराही सुटला आहे. "—ही केवळ शाब्दिक सूचना त्या हिप्नॉटिक झोपेत गेलेल्यांना इतकी खरी वाटते की, ते लागलीच आपले कपडे सावरू

लागतात व थंडीमुळे त्यांना हुडहुडीही भरते ! मनोरथांनी निर्माण केलेली मायाही अशीच असते. पाऊस आणि गार वारा यांच्यापैकी काहीही खरे नसताना थंडीने गारठल्याचा प्रत्यक्ष अनुभव हे जीव घेत असतात. पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कारजन्य मनोरथांची किमया इतकी सामर्थ्यशाली असते की, जागृतीतदेखील गतार्थ पण स्मृतिबद्ध संस्कार हे दृश्यामुळे उत्तेजित होतात व आपली मनोरथी माया ते दृष्टीसमोर विस्तारू लागतात.

ज्ञानदेव म्हणतात—'काळोख पाण्यात कालवून त्याची शाई बनली असती व तिच्या साह्याने अक्षरे लिहिता आली असती, तर खरोखरीची शाई तयार करण्याचे कष्ट कोण करीत बसले असते ?' मनाचे मांडे खाल्ले की, पोट भरावे; मृगजळ प्यायले की, तहान भागावी; चित्रातील पावसाने शेतीत पीक यावे; काळोख पाण्यात कालविताच शाई तयार व्हावी;—असे घडून आले, तर आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन याची गरजदेखील कोणालाही कधीही भासणार नाही. पण माणसाच्या दुर्दैवाने हे असे घडून येत असल्याचे भास हे खोटे आहेत अशी प्रतीती केव्हा ना केव्हा येतेच. ही प्रतीती उशिरा का होईना येते याचे कारण भूक शमविण्यासाठी माणसाला अन्नच खावे लागते; मनाचे मांडे खात बसल्याने भूक शमत नाही. आणि तहान भागविण्यासाठी पाणीच प्यावे लागते; मृगजळ पीत बसण्याने तहान भागत नाही. पण सुख व दुःख यांच्यावर पोसले जाणारे माणसाचे मन सुखाचेच जीवन सतत जगण्याच्या अखंड धडपडीत केवळ मनोरथांच्या आहारी जात राहण्याच्या किमयेत कितीतरी काळ मग्न होऊन बसते. आणि त्यामुळे देव–धर्म, आत्मा–परमात्मा, उदात्त ध्येये, नवे समाज, नवनवे जीवन, इत्यादी विकल्पनांची अशी काही एक अजब दुनिया मनुष्य आकारास आणतो की, ही दुनिया 'वस्तू' नसून अ–वस्तू आहे, असे कोणी सांगितले तर त्याची समाजातून हकालपट्टी केली जाते !

ही मनोरथी दुनियाच मानवा–मानवात, समाजा–समाजात, राष्ट्रा–राष्ट्रात कलहांची अनंत श्रेणी निर्माण करते. या कलहांच्या कोलाहलात, गरिबांना श्रीमंतीची आश्वासने, दलितांना सत्तेची प्रलोभने, दुःखितांच्या मनासमोर वर्गशून्य, वर्णशून्य, शासनशून्य, शोषणशून्य, विषमताशून्य अशा

एका स्वर्गीय नवसमाजनिर्मितीचे स्वप्न – इत्यादी तथाकथित उदात्त ध्येयवादी पण वस्तुतः केवळ विकल्पनात्मक प्रकारांना इतके भरते येते व त्याला इतकी भरमसाट प्रतिष्ठा प्राप्त होते की, शब्द, प्रमाण, शास्त्रशुद्ध ज्ञान, अनेकविध शास्त्रांचा व शस्त्रास्त्रांचा अखंड विकास, हाच सत्यदर्शनाचा सर्वजीवनव्यापी असा प्रकार होऊन बसतो. पण हे विकल्पांचे विश्व जेव्हा परमाणुस्फोटकांसारख्या प्रलयकारी खडकांवर येऊन आदळते, तेव्हा मग पुन्हा ‘ सत्य म्हणजे काय, आत्मवस्तू म्हणजे काय, शांत–संयमशील–समंजस–सुखी–सर्जनशील जीवन म्हणजे काय ’— याचा शोध सुरू होतो. वर्तमान जगात सध्या या शोधाला, काही विचारवंतांच्या प्रयत्नांमुळे, बरेच महत्त्व प्राप्त होऊ लागले आहे.

ज्ञानदेव म्हणतात—अविद्येचे स्वरूप मानव जोवर समजून घेणार नाही तोवर मनोरथाचे परियळ, मृगजळ, चित्रातील दृश्ये, पाण्यात काळोख कालवून शाई करणे—यासारख्या अर्थशून्य गोष्टींनी आकारास आणलेल्या मायावी चक्रव्यूहातच तो भ्रमण करीत राहील. त्यातून त्याची कदापिही सुटका होणार नाही. कारण शास्त्रे व शस्त्रास्त्रे यांचा विकास म्हणजे मानवांतर्गत स्व-संवेद्यतेचे दर्शन नव्हे. हे दर्शन जोवर मानवाला होणार नाही, तोवर अंतर्यामात मूलभूत स्वरूपाची स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित व स्वयंसर्जनशील अशी क्रांती घडून येणार नाही. आणि ही अशी क्रांती जोवर घडून येणार नाही, तोवर शास्त्रे–शस्त्रास्त्रे यांचा कितीही विकास घडून आला, तरी त्यामुळे आत्मघातकी प्रलयाधीनतेतून त्याची मुक्तता होणार नाही. या मूलभूत विमुक्तीरूप क्रांतीला बाजूला सारणारे असे हे सर्व प्रकार, असतात. डोळ्यांना आकाश निळे आहे असे प्रत्यक्ष दिसत असले, तरी ते वस्तुतः तसे नसते. तद्वत हे सर्व प्रकार केवळ मोहमयी देखावे असतात; ही साधी गोष्ट नित्य अवधानात कायम राखून मानव जोवर जग व आपले जीवन यांच्याकडे भ्रमशून्य दृष्टीने पाहू लागणार नाही, तोवर अन्य असे काय वाटेल ते त्याने केले, तरी ‘ अविद्येचे टवाळे ’ त्याच्या टाळक्याचे दिवाळे वाजविल्याशिवाय राहणार नाही !

* * *

ओव्या

अविद्या येणे नावे । मी विद्यमानचि नव्हे ।
हे अविद्याचि स्वभावे । सांगतसे ॥ ३८ ॥

आणि इयेचे अनिर्वाच्यपण । ते दुजेहि देवांगण ।
अपुला अभाव आपण । साधीतसे ॥ ३९ ॥

काहीच जरी आहे । तरी निर्धारु का न साहे ।
वरी घटभावे भोये । अंकित दिसे ॥ ४० ॥

अविद्यानाशी आत्मा । ऐसी नव्हे प्रमा ।
सूर्या अंगी तमा । तयापरी ॥ ४१ ॥

हे अविद्या तरी मायावी । परी मायावीपण लपवी ।
साचा आली अभावी । आपुल्या हे ॥ ४२ ॥

बहुतापरी ऐसी । अविद्या नाही आपैसी ।
आता बोलू हात वसी । कवणावरी ॥ ४३ ॥

*　　　*　　　*

अर्थ --

'अविद्या' हे नावच, 'मी विद्यमान नाही', असे अविद्या जण स्वतःच आपल्या मुखाने सांगते. ॥ ३८ ॥

आणि अविद्या ही अनिर्वचनीय आहे, असे जे तिच्याबाबत दुसरे विधान केले जाते तेही एक प्रकारचे देवांगण वा गंधर्वनगरच आहे. हे अविद्येचे अनिर्वाच्यपण आपला अभाव आपणच सिद्ध करीत असते; म्हणून अविद्या अनिर्वचनीय आहे, असे म्हणता येत नाही. ॥ ३९ ॥

अविद्या ही 'आहे' म्हणजे कोणती तरी वस्तू आहे, असे जर मानले, तर ती कोणताही निर्धार व निश्चय सहन का करीत नाही ? भूमीवर घट आहे असा निश्चय जर झाला नाही, तर ती भूमी घटयुक्त आहे, असे म्हणता येईल का ? ॥ ४० ॥

आत्मा हा अविद्येचा नाश करतो आणि मग स्व-रूप दाखवितो, असे यथार्थ ज्ञान कोणालाही होऊ शकत नाही. कारण सूर्याच्या अंगी काळोख जसा नसतो, तद्वत आत्म्याच्या अंगी अविद्या किंचितही नसते. ॥ ४१ ॥

ही अविद्या मायावी आहे पण ती आपले मायावीपण सदैव लपवीत असते; असे जर मानले, तर आपला अभाव असताना आपण भावरूप आहोत, साच आहोत, अशा रीतीनेच ती प्रतीतीस येते, असे म्हणावे लागेल. ॥४२॥

अशा रीतीने कितीही विचार केला, तरी अविद्या ही स्वरूपत: विद्यमान नाही, असेच शेवटी सिद्ध होते. अशा स्थितीत शब्द हा कोणावर हात उगारणार व कोणत्या अविद्येच्या नाशास कारण होणार ? ॥४३॥

* * *

रसरहस्य

१९ व २० व्या ओव्यात शब्दाने, शब्दप्रमाणाने आणि शब्दाश्रित अशा शास्त्रांनी अविद्येचा प्रथम नाश घडून येतो आणि मग आत्मा स्वरूपाने भासतो, असे जे एक मत आहे त्याचा उल्लेख करून, शब्दाचा आत्मदर्शनाला अशा रीतीने उपयोग होतो म्हणून शब्दाचा आत्मवस्तूशी कसलाच संबंध नसतो हे म्हणणे बरोबर नाही; असा आपल्या म्हणण्याच्या विरुद्ध जो पूर्वपक्ष तो ज्ञानदेवांनी आपल्यासमोर उभा केला. आणि हा पूर्वपक्ष विचाराच्या तीक्ष्ण धारेवर कसा टिकत नाही; एवढेच नव्हे, तर तो हास्यास्पदही कसा ठरतो; याचे त्यांनी येथवर विस्तृत निरूपण केले. आणि आता ४३ व्या ओवीत त्यांनी असा निष्कर्ष काढला आहे की, कोणत्याही दृष्टीने कितीही विचार केला, तरी अविद्या ही स्वरूपत: विद्यमान नाही, असेच सिद्ध होते. म्हणून जी वस्तू स्वरूपत: कधी विद्यमानच नसते, तिच्यावर हात उगारून शब्दाला कशाचा नाश करता येणार ?

ही सर्व शब्दमीमांसा ध्यानात येण्यासाठी ज्ञानदेवांनी अविद्येचे जे निरूपण केले आहे, ते सुस्पष्टपणे व रेखीवपणे लक्षात आले पाहिजे. ३८

व्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात—" ' अविद्या ' हे नावच, ' मी विद्यमान नाही ', असे अविद्या जणू स्वमुखानेच सांगते. " हे विधान अविद्येचे स्वरूप समजून घेण्याच्या दृष्टीने गुरुकिल्लीसारखे आहे. ही किल्ली जवळ सतत बाळगली, तर अनंतविध कूट कुलपांनी बंद करून ठेवलेली अविद्येची असंख्य कपाटे या एकाच किल्लीने सहज उघडली जातील. अविद्या ही ' विद्यमान ' वस्तू नाही म्हणजे ती ' वर्तमान ' वस्तू नाही. याचा अर्थ असा नाही की, ती भूतकालात्मक, म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक वस्तू नाही. उलट, ती भूतकालात्मक वस्तू आहे, म्हणजेच ती अविद्यामान वस्तू आहे; आणि असे असताही वर्तमान मानवी जीवनावर आपल्या आवरणविक्षेपात्मक शक्तीमुळे ती प्रचंड प्रभाव पाडते व त्यामुळे विकल्पित व विमोहकारी भविष्यकालही घडविण्यास समर्थ ठरते; म्हणूनच तिचा एवढा विस्तृत विचार ज्ञानदेवांना करावा लागला. आणि यापुढेही हा विचार त्यांनी चालूच ठेवला आहे.

* * *

' अविद्या येणे नावे । मी विद्यमानचि नव्हे '

जे वर्तमान असते तेच वास्तव. जे ' अतीत ' म्हणजे होऊन गेलेले असते व जे ' अनागत ' म्हणजे पुढे यावयाचे असते, ती दोन्ही ' विद्यमान ' म्हणजे वर्तमानकाळी अस्तित्वात नसल्यामुळे त्यांचा कितीही शोध केला, तरी ती दोन्ही स्वरूपत: हाती लागणे अशक्य असते. ही अशक्यता प्रकृतिसिद्ध अशीच आहे.

पण जी जी दृश्य वस्तू वर्तमान असते, तिला तिला इतिहास हा असतोच. हा इतिहास वर्तमानाचाच विचार करून बऱ्याच प्रमाणात निश्चित करता येतो. आधुनिक विज्ञानाने वर्तमान विश्वाच्या इतिहासावर, वस्तू–वस्तूतील वा घटना–घटनातील वर्तमान स्थितिगतिमय संबंधांचा वस्तुनिष्ठ दृष्टीने शोध घेऊन झगझगीत प्रकाश टाकला आहे. मानवाच्याही इतिहासावर म्हणजे त्याच्या दृश्य, भौतिक, व सेंद्रिय शरीराच्या इतिहासावर आधुनिक जीवशास्त्रज्ञांनी अशाच रीतीने विस्मय-

जनक प्रकाश पाडला आहे. म्हणून जे जे दृश्य व वर्तमान, ते ते पूर्वघटित, अशी वस्तुस्थिती मान्य करावीच लागते.

ज्ञानदेव येथे दृश्य, सेंद्रिय व सजीव मानवी शरीराचा विचार करीत नसून, मानवांतर्गत आत्मवस्तूचा विचार करीत आहेत. हा विचार मनाने म्हणजे बुद्धीने करावा लागतो. पण मन ही काय वस्तू आहे ? तीही पूर्वघटित अशीच वस्तू आहे, हे तिच्या वर्तमान व्यापारांचे वस्तुनिष्ठ निरीक्षण करताच दिसून येते. अशा रीतीनेच मानवी मानसकोष हा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक आहे, असा आद्य श्रीशंकराचार्यांनी विस्मयजनक शोध लावला. हा शोध खरा की, खोटा हे प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या वर्तमान मनोव्यापारांचे निरीक्षण, म्हणजेच आत्मनिरीक्षण करून ठरविता येते. आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांनीही ‘ अबोध मन ’ (अन्-कॉन्शस) व ‘ सुजाण मन ’ (कॉन्शस), असे मानवी मानसकोषाचे विभाग प्रयोगांनी सिद्ध केले आहेत. अबोध मन हे पूर्वघटित म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारघटित असेच असते व याचा थांग लावणे तथाकथित सुजाण मनाला अशक्य असते. एवढेच नव्हे, तर सुजाण मनाच्याही बहुतांश वृत्ति-प्रवृत्ती अजाणपणे अबोध मनातूनच वर फेकल्या जातात व आपल्या न कळत आपल्या जाणिवेत आणल्या जातात.

मानवी मानसकोषाची ही वस्तुस्थिती म्हणजेच वेदांतपरिभाषेत मानवाची अविद्याग्रस्तता; आणि ज्ञानदेवांच्या भाषेत अविद्यात्मक अशी शब्दबद्धता व ज्ञान–अज्ञान–बद्धता. ही अविद्याग्रस्तता पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशीच असते, हे योगदर्शन व वेदांतदर्शन यांनी आत्मनिरीक्षणात्मक प्रयोग–प्रक्रियेने सिद्ध केलेले आहे. या वस्तुस्थितीचे प्रत्यंतर प्रत्येकाला याच प्रक्रियेने करून घेता येणे शक्य आहे. सर्व ज्ञान–विज्ञान शास्त्रे, प्राचीन व अर्वाचीन, यांची यथार्थता किती मर्यादित आहे, याची साक्षही याच प्रक्रियेने पटवून घेता येते. म्हणून ‘ अध्यात्मविद्या विद्यानाम् ’, म्हणजे अध्यात्मविद्या हीच अन्य सर्व विद्यांची, सर्व ज्ञानविज्ञानांच्या मुळाशी असलेली, मूलभूत अशी विद्या सिद्ध होते. भारतीय दार्शनिक विद्येने

मानवी जगाला दिलेली ही एक अद्भुत, अनंत मोलाची व सर्वार्थगर्भ अशी देणगी आहे.

दुर्दैवाने याही विद्येवर पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची पुटे जमत असतात व त्यामुळे तिची वास्तवता व विमुक्त मानवी जीवनविकासाच्या दृष्टीने तिला असलेले मूलभूत महत्त्व, ही वारंवार आवरित व विपेक्षित होतात. म्हणून हे आवरणविक्षेपात्मक मल वारंवार खरडून काढावे लागतात. व अध्यात्म विद्या वारंवार नव्याने संशोधून विशुद्ध स्वरूपात आपल्यापुढे व जगापुढे प्रकट करावी लागते. बुद्ध, गौडपाद, शंकर, ज्ञानदेव, यांच्यासारख्या महापुरुषांनी हेच महनीय कार्य केलेले आहे. आणि आज हेच महनीय कार्य श्री. जे. कृष्णमूर्ती अधिक मूलभूत, अतीत–अनागत–विरहित अशा निखळ नव्या, वर्तमान व विशुद्ध वास्तव दृष्टीने करीत. आहेत

ऐतिहासिक दृष्टचा मानव म्हणजे ‘ समग्र वैश्विक उत्क्रांती जिच्यात स्व–संवेद्य झाली आहे अशी वस्तू आहे ’ हे आकळण्यावरच यथार्थ आत्मदर्शन व विश्वदर्शन सर्वस्वी अवलंबून आहे. स्वसंवेद्यता ही स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित व स्वयंसर्जनशील अशी वस्तू आहे. विश्वाच्या मूल–मध्य–अग्राला ती व्यापून असल्यामुळे, ती पूर्वघटित अशी वस्तू असूच शकत नाही. उलट, जे जे पूर्वघटित ते ते प्रलयाधीन, असा सिद्धांत आधुनिक विज्ञानाने निर्विवादपणे प्रस्थापित केला आहे. वैज्ञानिक व तुम्ही–आम्ही ही भाषा वापरू शकतो आणि आपल्या व विश्वाच्या स्वरूपाचा विचार करू शकतो, हेच स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित, स्वयंसर्जनशील व स्वसंवेद्य अशा आत्मवस्तूच्या नित्यवर्तमान व नित्यनूतन स्वरूपाचे निश्चयात्मक असे एक गमक आहे.

खरा प्रश्न आहे तो, वर्तमान तेच वास्तव, या सत्यावर आपली धारणा निश्चल, अविकल अशा रूपात क्षणाक्षणाला टिकून राहण्याचा अशी पूर्वपूर्वसंस्कारमुक्त, निवृत्त व निर्वृत्तिक स्थिती क्षणाक्षणाला टिकून राहणे आणि स्वयंभूपणे, सहजपणे, प्रयत्नशून्यपणे ती सर्वविधानतेत परिणत होणे, हाच खरा योग. हीच खरी समाधी. याच्या उलट, अतीताच्या आहारी जाऊन अनागताची रम्य स्वप्ने रंगवीत बसणे, हीच अविद्येची

मायावी किमया. हीच वर्तमानाला, म्हणजे वास्तवतेला नित्य आवरित व विक्षेपित करीत असते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, विद्यमान नाही, वर्तमान नाही, तीच अविद्या. 'अविद्या' हे नावच 'मी विद्यमान नाही', असे जणू आपल्या मुखानेच सांगत आहे.

अविद्या ही स्वरूपतः वांझेचे पोर आहे, असे ज्ञानदेवांनी याच प्रकरणातील २४व्या ओवीत म्हटले आहे. याचा अर्थ हाच की अविद्या ही वर्तमानकाळी विद्यमान नसते; म्हणूनच वस्तुतः, स्वरूपतः, ती वांझेचे पोर ठरते. याच्याही पुढे जाऊन असे म्हणता येते की, वांझ बाई पुष्कळदा विद्यमान तरी असते; केवळ तिला पोर होण्याचा संभव नसतो, एवढेच. पण अविद्या ही तर मेलेल्या वांझ बाईसारखी, अथवा मेलेल्या पोरासारखी असते ! कारण ती भूतकालात, अतीतात, गतार्थात गडप झालेली असते आणि केवळ पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या आवेगाच्या रूपाने विद्यमान मानवी अंतःकरणात स्मृतिबद्ध होऊन बसलेली असते. स्मृतिबद्ध म्हणजेच जे पूर्वी सत्यानृतमिथुनयुक्त वा काल्पनिक असे होते व जे आता नाही ते. म्हणून पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या केवळ स्मृतींच्या रूपाने भुताप्रमाणे जागृत होणारी अविद्या ही अविद्यमान म्हणजे प्रेतरूपच असते. प्रेतातून मांत्रिक जसे 'भूत' निर्माण करतात, तद्वत संसारातील वर्तमान व नित्यनूतन घटना आपल्याला अनुकूल करून घेण्याच्या हव्यासापायी जिवंत मानव हा, प्रेतवत व स्मृतिबद्ध अशा पूर्वपूर्वसंस्कारांना आपल्याच वर्तमान जीवशक्तीच्या साह्याने जागृत करतो. आणि यामुळे वस्तुतः, स्वरूपतः वांझ बाईच्या पोराप्रमाणे अविद्यमान असलेली अविद्या वर्तमानावर आपल्या भुताटकीचे आवरण पसरविते आणि मानवाची अहंबुद्धी त्यावर विक्षेपांची विकल्पनात्मक सृष्टी उभारू लागते. ही विकल्पनात्मक सृष्टी शब्दाश्रित अशीच असते. शब्द नसते तर ही 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य' अशी विकल्पात्मक सृष्टी निर्माण करण्यास मानव कदाचित असमर्थ ठरला असता. म्हणून ही अशी वस्तुशून्य सृष्टी निर्माण करण्याच्या बाबतीत शब्दाची करामत अपार महत्त्वाची ठरते. या करामतीचाच एक परिणाम म्हणून समग्र वैश्विक उत्क्रांती ज्यात स्वसंवेद्य होते असा मानव, आपल्या निसर्गदत्त वैश्विक स्वसंवेद्यतेला संकुचित, क्षुद्र, देहपरिमाणानुगामी, वासनानुगामी, आकांक्षा-महत्त्वाकांक्षा-

नुगामी, असे कुंपण घालतो. आणि त्याचा भौतिक व सेंद्रिय देह पूर्वपूर्व-संस्कारात्मक असल्यामुळे भूतपूर्वाच्या विगतार्थ व विकृत अशा भिंगातून तो वर्तमान वस्तुस्थितीकडे पाहू लागतो. अशा रीतीने वस्तुतः 'शुद्ध-शिव', विशुद्ध व विमुक्त चैतन्यरूप असा मानव, स्मृतींच्या आहारी जाऊन व अविद्येशी वस्तुविपर्यासात्मक असा व्यभिचारी 'पाट' लावून, तिच्या यांत्रिक भुताटकीचे माध्यम झालेल्या शब्दाची शिकार बनतो व 'जीवदशेचे भवे' भोगीत राहणारा केविलवाणा प्राणी बनतो !

याचेच यथार्थ वर्णन करण्याच्या हेतूने ज्ञानदेवांनी याच प्रकरणाच्या ७ व्या ओवीत म्हटले आहे:—

"शुद्ध शिवाच्या शरीरी । कुमारुचि हा जीउ भरी ।
जेवी अंगे पंचाक्षरी । तेवीच बोलु ॥"

'शुद्ध शिवाच्या म्हणजे विमुक्त, विशुद्ध व अनवच्छिन्न अशा विश्वचैतन्याच्या शरीरात हा शब्दनामक कुमारच बद्ध व भ्रामक अशी जीवपणाची जाणीव भरतो. पंचाक्षरी (मांत्रिक) जसा अंगात भूतबाधा भरवितो तद्वत 'बोलु' म्हणजे शब्द हा मानवातील विश्वचैतन्याच्या अंगी संकुचित व विकृत अशी जीवपणाची बाधा भरवितो !'—

हे सर्व स्पष्टपणे लक्षात घेतले, तरच ज्ञानदेवांनी अविद्या व शब्द यांची जी अपूर्व, मर्मभेदी व मूलग्राही चिकित्सा या प्रकरणात केली आहे, तिचा आशय ध्यानात येईल. हे लक्षात येण्याला व नित्य अवधानात राहण्याला एक साधन म्हणून मला असे सुचवावेसे वाटते की, या सर्व विवेचनाची गुरुकिल्ली म्हणजे 'काल-विचार' हीच आहे. जी विद्यमान नाही ती अविद्या, ही अविद्येची ज्ञानदेवकृत व्याख्या काल-विचाराधिष्ठित अशीच आहे. आपण सर्व विद्यमान म्हणजे वर्तमान आहोत म्हणूनच पाहू शकतो, ऐकू शकतो, बोलू शकतो, विचार करू शकतो, भूतभविष्याचीही चिकित्सा करू शकतो. ही वस्तुस्थिती आहे. पण वर्तमानतेचे अवधान सुटले व पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या आहारी आपण गेलो की, अविद्येच्या मायावी किमयेची आपण शिकार बनतो. यामुळे, वर्तमान वास्तवतेकडे दुर्लक्ष आणि पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी निर्माण केलेल्या

भुताटकीकडेच सर्व लक्ष, असा विलक्षण प्रकार घडून येतो. हा प्रकार आत्मनिरीक्षणाने स्पष्टपणे अवधानात घेणे व ही वर्तमान सावधानता क्षणाक्षणाला कायम ठेवण्याची दक्षता बाळगणे, यातच वास्तवतेचे सार साठले आहे. ही वास्तवता ध्यानी आली व क्षणाक्षणाला अवधानता राहिली, तरच 'वस्तुदर्शन' वा 'आत्मदर्शन' संभवनीय होते. नाहीतर कदापिही नाही.

आपले दृश्य भौतिक व सेंद्रिय शरीर हे पूर्वघटित आहे. म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारांचा उत्क्रांतिमय असा तो एक परिपाक आहे; ही वस्तुस्थिती आपण जिवंत, सचेतन व वर्तमान आहोत, म्हणूनच आपल्याला आकळते. पण हे 'आकळणे' भूतकालानुगामी झाले व त्यातच रमू लागले, तर वर्तमानाशी त्याची जगू ताटातूट घडून येते. म्हणजेच ते 'आकळणे' अविद्यमानाच्या आहारी जाते. हे असे होणे म्हणजेच अविद्येच्या अवास्तव किमयागिरीत जीव गुरफटला जाणे. म्हणून वर्तमान वास्तवतेकडे नित्य लक्षसंधान, म्हणजेच अंतःकरणात पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे उसळणाऱ्या वृत्ती-प्रवृत्तींचे नित्य निरीक्षण, म्हणजेच आत्मनिरीक्षण व असंग सावधानता, हाच वर्तमान वास्तवतेचा स्पर्श सतत कायम ठेवण्याचा एकमात्र उपाय ठरतो. अशा स्पर्शाशिवाय आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन सर्वथैव अशक्य आहे. वर्तमान वास्तवतेचा स्पर्श सुटल्यागत होणे, विस्मृत होणे, म्हणजे अविद्यमान अविद्येच्या स्मृतिबद्ध किमयागिरीत केविलवाण्या गिरक्या घेत राहणे. अध्यात्मविद्या म्हणजे वर्तमान वास्तवतेचा स्पर्श तुटल्यागत करण्यास वा दुर्लक्षित करण्यास कारणीभूत होणाऱ्या सर्व प्रक्रियांचा निषेध करणारी आणि 'नित्य प्राप्ताचीच प्राप्ती' सतत अवधानात ठेवण्यास साह्यीभूत होणारी विद्या आहे. आपण विद्यमान आहोत, याचाच अर्थ वास्तवतेशी आपला निसर्गसिद्ध असा वर्तमान संबंध आहे. 'वर्तमान वस्तू'शी चिन्मयतेने संबद्ध असणे म्हणजेच खरे जीवन; या संबंधाकडे दुर्लक्ष व तज्जन्य सर्व विकृती, ह्या प्रलयाधीनतेकडे नेणाऱ्या असतात. प्रलयाधीनतेला आवर घालणारी आणि जीवाला तिच्या विकल्पित बद्धतेतून विमुक्तीकडे नेणारी एकच एक 'वस्तू' म्हणजे चितिशक्ती वा चैतन्य. या चैतन्याचा स्पर्श आपल्या अंतःकरणात आपल्याला, जीवात जीव असे तोवर, 'प्राप्तच' असतो. पण प्राप्त असताही अनवधानामुळे तो दुर्ल-

क्षित होतो. आणि मग पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या अविद्यमान व गतार्थ स्मृतींना संजीवित करीत बसण्यातच मानव धन्यता मानीत बसतो. ही धन्यता म्हणजे अविद्यमान अविद्येच्या किमयागिरीत भ्रमिष्टपणे सतत भ्रमण करावयास भाग पाडणारी प्रलयाधीनता, नियतिबद्धता अतएव आत्महननता.

जे वर्तमान तेच वास्तव असते. ही वर्तमान 'वस्तू' नित्य नूतनता धारण करील, तरच ती नित्यवर्तमान राहील. नाही तर तीही गतार्थ होईल. म्हणून जे नित्यवर्तमान असते, ते नित्यनूतन असलेच पाहिजे. नित्यनूतन म्हणजे नित्य सर्जनशील. सर्जनशीलता संपुष्टात येणे म्हणजेच प्रेतवत होऊन गतार्थाच्या आहारी जाणे. आत्मवस्तू ही कधीही गतार्थ होणारी वस्तू नसल्यामुळेच ती नित्यवर्तमान व नित्यनूतन अशी 'वस्तू' असते. जे नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असते, तेच सदा विमुक्त असे राहते. म्हणून जे नित्यवर्तमान, नित्यनूतन व नित्यविमुक्त तेच **कालातीत.** अन्य सर्व कालक्रमबद्ध, भूतभविष्यबद्ध, नियतिबद्ध व प्रलयाधीन.

आत्मवस्तू ही नित्यवर्तमान, स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वसंवेद्य, स्वयं-शासित व स्वयंसर्जनशील अशी आहे. म्हणून आत्मवस्तुदर्शन हाच परम-पुरुषार्थ. अन्य सर्व पुरुषार्थ हे या पुरुषार्थाशी सुसंगत व सुसंवादी राहतील, तरच चैतन्याच्या सुजाण स्पर्शामुळे त्यांना चिन्मयता व नित्यनवीनता प्राप्त होत राहील. नाहीतर ते गतार्थ होऊन गतार्थाच्या अविद्यात्मक भुताटकीतच मानवांना भ्रमण करावयास भाग पाडीत राहतील.

भूत आणि भविष्य ह्यासंबंधीच्या सर्व विकल्पनांना व विचारांना सुजाणपणे बाजूला सारून वर्तमान वास्तवतेचे अनुसंधान जे क्षणाक्षणाला कायम ठेवू शकतील व तदनुसारच जीवन जगतील, त्यांनाच आत्मवस्तु-दर्शन निश्चयाने घडेल. अन्य सर्व मानव हे अविद्यमान अविद्येच्या भ्रमा-त्मक किमयागिरीचे वारंवार भक्ष्यच बनत राहतील. मग त्यांची सांस्कृतिक परंपरा कितीही प्राचीन वा अर्वाचीन, समृद्ध व श्रेष्ठ असो आणि त्यांची ध्येये कितीही उदात्त व प्रगतिशील भासोत.

* * *

' आणि इयेचे अनिर्वाच्यपण '

' जी विद्यमान नाही, ती अविद्या ', ही अविद्येची व्याख्या अपुरी आहे. जी अविद्यमान असते पण विद्यमान आहे असे भासविते ती अविद्या, अशी पुस्ती वरील व्याख्येला जोडावी लागते. कारण ' मी अज्ञ वा अल्पज्ञ आहे '—म्हणजेच ' मी अविद्यावान आहे ',—अशीच आपली ' विद्यमान ' प्रतीती असते. आपण सर्वज्ञ आहोत, अशी कोणाचीही प्रतीती नसते. आपल्याला थोडेबहुत कळत असते हे खरे. पण ' जे कळत नाही ' ते अपार, अमर्याद असावे, असेही विचारी माणसाला सदैव जाणवत असते. हे असे जाणवणे म्हणजे अविद्येची विद्यमानता अंतःकरणात भासत राहणे. म्हणून ' जी विद्यमान नाही पण विद्यमान आहे अशी भासते, ती अविद्या ' अशी अविद्येची व्याख्या करावी लागते.

या ३९ व्या ओवीत ज्ञानदेवांनी, गेल्या ओवीतील अविद्येची अपुरी व्याख्या पुरी केली आहे. अविद्या ' अनिर्वचनीय ' आहे अशीच विचारी माणसांची विद्यमान प्रतीती असते. कारण ' विद् ' म्हणजे ' जाणणे '. म्हणून ' अविद्या ' म्हणजे ' न कळणे ' वा ' न जाणणे '. हे ' न कळणे ' जे आपल्याला ' जाणवते ' म्हणजे ' कळते ' यातच कळणे–न कळणे, असा परस्परविरुद्धपणा अंतर्भूत झालेला असतो. शिवाय, काही अल्पसे कळणे आणि अपारसे न कळणे, अशीही आपली विद्यमान प्रतीती असते. आणि हिच्यातही परस्परविरुद्धपणा अंतर्भूत झालेला असतो. म्हणून जिला ' आहे ' म्हणावे तर जी ' नाही 'पणाने भासते आणि जिला ' नाही ' म्हणावे, तर जी ' आहे 'पणाने भासते, ती अविद्या, असेच आपल्या अविद्येचे वर्णन करणे आपल्याला भाग पडते.

या वर्णनाचेच शास्त्रीय नाव ' अनिर्वचनीयता ' वा ' अनिर्वाच्यपण ' असे आहे. ' आहे ' म्हणजे ' सत् ' असेही जिला निश्चयाने म्हणता येत नाही आणि ' नाही ' म्हणजे ' असत् ' असेही जिला निश्चयाने म्हणता येत नाही, तीच ' अनिर्वचनीयता ' वा तेच ' अनिर्वाच्यपण '.

आपली अहंबुद्धिनिष्ठ व देहात्मक अशी जी प्रतीती असते, ती अनिर्वचनीय अशीच असते. आपण अल्पज्ञ आहोत हे आपल्याला प्रतीत

होत असते. आणि त्याच वेळी आपले ' न कळणे ' हे अपार आहे, असेही आपल्याला प्रतीत होत असते. त्याचप्रमाणे आपल्या भौतिक व सेंद्रिय देहाच्या साह्याने जे जे आपल्याला दिसते--भासते ते 'आज आहे, उद्या नसणार '; म्हणजेच आपल्या देहासहित हे जे सर्व दिसते-भासते, ते नाशवंत आहे, प्रलयाधीन आहे, ' आहे-नाही ' असेच आहे, अशीही आपली प्रतीती असते. ही अशी 'आहे-नाही ' या परस्परविरुद्धांनी युक्त अशी प्रतीती म्हणजेच ' अनिर्वचनीयता ' वा ' सदसद्विलक्षणता '.

आपल्या पूर्वपूर्वसंस्कारयुक्त अशा प्रतीतीच्या विद्यमान स्वरूपाची ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात राहिली, तरच ' हे असे का ? ' हा प्रश्न आत्यंतिक गांभीर्याने आपल्यासमोर उभा राहील; आणि मग " जगात व जीवनात आपल्यासहित सर्व काही 'आज आहे उद्या नाही,' असे नाशवंतच आहे का ? जीवनात, जगात अविनाशी असे काहीच नाही का ? अविनाशी असे काहीच नसेल तर जग व जीवन हे परनियत, अतएव अर्थशून्य नाही का ? या परनियत अर्थशून्यतेत सदैव राहून पुरुषार्थसाधनाच्या बढाया मारीत बसणे याला काय अर्थ आहे ? ही अविद्येची क्षणभंगुर गंधर्वनगरे कल्पनेने सदैव उभारीत राहणे आणि तीच यथार्थ आहेत असे मानून जीवन व्यतीत करणे, यासारखे आत्मवंचनात्मक व परवंचनात्मक दुसरे काय असू शकते ? ही निखळ निलाजरी निर्बुद्धताच नाही काय ? यापेक्षा मरण काय वाईट ? नाश वा मृत्यू, हेच सत्य, अन्य सर्व असत्य, असे ओळखणे, हेच अधिक प्रामाणिक नाही का ? मृत्यू, विनाश, सर्वशून्यता हेच ' सत् ', अन्य सर्व काही आत्मवंचक, परवंचक असे विमोहकारी ' असत् '."

आपल्या प्रतीतीची ही वस्तुस्थिती ज्यांना क्षणाक्षणाला अत्युत्कटतेने जाणवते व ज्यांचे आत्मनिरीक्षण अंतःकरणात उसळणाऱ्या सर्व वृत्ति-प्रवृत्तींना आरपार भेदून सावधानशा सर्वशून्यतेत अवस्थित होते, त्यांनाच ' सर्वशून्याचा निष्कर्षु ' आणि ' काहीनाहीपण ' या ज्ञानदेवांच्या सर्वार्थगर्भ शब्दातून अशब्द, अमन असे जे ध्वनित होते, त्याचा स्पर्श प्राप्त होतो. ' असणे-न, नसणे-न असे जे चोख असणे ', ' ज्ञान-न, अज्ञान-न असे जे ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र '; आणि 'सुख-न, दुःख-न असे सर्व

दु:खाचेनि नाशे उरे ते सुखमात्र; '—अशा त्या भावाभावातीत 'वस्तू'चा स्पर्श प्राप्त होतो. आणि मग त्यांच्या त्या सर्वशून्य पण सावधान नाहीपणातच 'वस्तुप्रभे'चा संचार होऊन, अंतर्बाह्य, अत्र–तत्र–सर्वत्र, ते एकच एक सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र नित्यनूतन स्फूर्तिमात्रतेने सळसळत आहे आणि क्षणाक्षणाला उत्पत्तिस्थिति–लयात्मकतेची वलये निर्माण करीत नित्य उल्हासत आहे, असा त्यांना साक्षात्कार घडतो !

अशा साक्षात्काराने प्रस्फुरित झालेली, बोलताही अबोल राहणारी, शब्दातही मौन विचलित होऊ न देणारी, जी अवाक् वाणी तीच ज्ञानदेवांच्या या अद्‌भुत ग्रंथात प्रातिभ चिद्विलासाने लसलसत आहे हे अवधानात घेऊन या ओव्यांच्या रसग्रहणासाठी चकोराच्या आर्ततेने जे आतुर होतील त्यांनाच—

" बोधचंद्राचिया कळा । विखुरलिया एक वेळा ।
कृपापुनीवलीला । करी जयाची ॥ "—

यात वर्णिलेल्या बोधचंद्राच्या पुनीवलीचा कृपाप्रसाद प्राप्त होईल. आणि मग—

" जयाचेनि कृपातुषारे । परतले अविद्येचे मोहिरे ।
परिणमे अपारे । बोधामृते ॥ "

—अशा अपार बोधामृतात त्यांची अविद्यात्मक संसारी प्रतीती विसर्जित होऊन, 'अनुभवामृत' म्हणजे काय, याची त्यांना साक्ष पटेल !

* * *

ज्ञानदेव प्रस्तुत प्रकरणात शब्द, अविद्या व आत्मवस्तू यांच्याबाबत जे सांगत आहेत, ते वर वर्णिलेल्या पार्श्वभूमीवरूनच अवधानात घेतले, तरच त्याचे रसग्रहण आपोआप होईल.

ज्ञानदेव म्हणतात—"अविद्या अनिर्वचनीय आहे असे म्हणतात. पण हेही एक वेगळ्या प्रकारचे देवांगणच आहे. कारण हे अनिर्वाच्यपण

म्हणजे आपलाच अभाव आपणच साधणे, यापरता दुसरे काय आहे ?" 'अविद्या' म्हणजे 'मी विद्यमान नाही' असे अविद्येनेच सांगणे; आणि 'अनिर्वाच्यपण' म्हणजे 'शब्दाने माझे निर्वचन होत नाही' असे सांगणे. शब्द संपुष्टात आले, तरी अशब्द, निगूढ, अर्थगर्भ मौन असे काहीतरी जे उरते, त्याचाही अविद्येशी काही संबंध लावता येत नाही. कारण हे जे उरते, त्यात विद्या व अविद्या या शब्दांनी ध्वनित होणाऱ्या दोन्ही वस्तू अर्थशून्य झालेल्या असतात. व 'काहीनाहीपणात्मक सावधान आहेपण' एवढेच शिल्लक उरलेले असते. म्हणून हे जे उरते ते 'सन्मात्र' असेच असते. पण अविद्या ही 'मी विद्यमान नाही' म्हणजे 'स्वरूपाने मी वर्तमान नाही' असे सांगते. सारांश, ही अविद्या अनिर्वाच्य म्हणून शब्दाचाही अभाव आपल्यात गिळून बसते. आणि आपल्या अविद्यमानतेमुळे वर्तमानात स्वरूपतः ती नसते म्हणून आपला स्वतःचाही अभाव साधून ती बसली असते.

* * *

'काहीच जरी आहे । तरी निर्धारु का न साहे ।'

काही बाबतीत अविद्या आणि सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्ररूप आत्मवस्तू यांच्यात विलक्षण साम्य असावेसे भासते. ही आत्मवस्तू शब्दाशी असंबद्ध अशी आहे असे ज्ञानदेव सांगतात. असणे–नसणे यांच्या अतीत जे 'चोख असणे', तसे तिचे 'असणे' असल्यामुळे 'आहे–नाही'ची भाषा तिलाही लागू पडत नाही या अर्थाने ती आत्मवस्तूही अनिर्वचनीय होते. अविद्येचेही वर्णन अनिर्वचनीय याच शब्दाने केले जाते. प्रस्तुत ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात, "अविद्या ही 'आहे' म्हणजे कोणती तरी 'वस्तू' आहे असे मानले, तर ती कोणताही निर्धार वा निश्चय सहन का करीत नाही ? भूमीवर घट आहे असा जर निश्चय झाला नाही, तर ती भूमी घटयुक्त आहे असे म्हणता येईल का ?"—जवळजवळ हीच भाषा ज्ञानदेवांनी सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्ररूप सद्गुरूचे वर्णन करताना वापरली आहे. दुसऱ्या प्रकरणातील ३७व्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात,

" शिवशिवा सद्गुरु । तुजला गूढा काय करू ।
एकाहि निर्धारा धरू । देतोसि का ?" —

सारांश, अनिर्वचनीयता आणि कोणताही निर्धार सहन करू न शकणारी अशी निश्चयशून्यता यांच्या बाबतीत 'अविद्या' व 'आत्मवस्तू' यांच्यात साम्य आहे, असें जर कोणाला वाटले, तर त्यात नवल नाही.

मग यांच्यात भेद कोणता ? असा प्रश्न उद्भवतो. भेद अपार आहे. इतका अपार व परस्परविरुद्ध आहे की, अविद्या ही घोरतम अंधार आहे, तर आत्मवस्तू ही छायाशून्य अशी निखळ प्रकाशमय आहे. ज्ञानदेवांनीच म्हटले आहे :

" चंद्रादि सुशीतळे । घडली जयाचेनि मेळे ।
सूर्य जयाचेनि उजाळे । कडवसेनी।। (२–२३)

याचा अर्थ असा की, सूर्याचा प्रकाश हा तमविरोधी व तमसापेक्ष असाच प्रकाश आहे. पण सूर्यही ज्याच्या प्रकाशाच्या मेळामुळेच प्रकाशमान होतो तो प्रकाश, तम व प्रकाश यांच्या द्वंद्वातीत व निखळ छायाशून्य असाच प्रकाश मानावा लागतो.

म्हणून अविद्येची अनिर्वचनीयता आणि कोणताही निर्धार साहू न शकणारी निश्चयशून्यता यांचे स्वरूप काय हे नीट समजून घेतले पाहिजे. असे केल्यानंतरच आत्मवस्तूही एका निराळ्या अर्थाने अनिर्वचनीय व कोणत्याही निर्धाराला धरू न देणारी कशी आहे, हे आपोआप ध्यानात येईल.

अविद्या ही स्वरूपतः विद्यमान नसणारी 'वस्तू' (?) आहे. कारण ती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशी आहे. म्हणजे ती भूतकालात्मक आहे; म्हणून स्वरूपतः वर्तमानकाली अस्तित्वात नसणारी अशी एक अवास्तव वस्तू आहे; हा एक अर्थ. आणि ती भ्रमात्मक असल्यामुळे भ्रम-ज्ञानात सर्परज्जुवत् वस्तू ही जशी भासते तेव्हाही अस्तित्वात नसते, वर्तमानकालीही नसते व भविष्यकालीही अस्तित्वात येणारी नसते, तशी ही अविद्या असते; हा दुसरा अर्थ. अविद्येची अनिर्वचनीयता या अशा

वर्तमानकालीन भ्रमात्मक आभासामुळे, पण स्वरूपतः वर्तमानकालीन अस्तित्वशून्यतेमुळे, तिला प्राप्त होते.

भ्रमात्मकतेमुळे ती प्रथम 'आहे' अशी भासते व नंतर ज्या वस्तूवर ती भासली होती, त्या वस्तूच्या ज्ञानामुळे ती पार नाहीशी होते. इतकी की, भासली तेव्हाही ती नव्हती, आताही नाही व पुढे केव्हाही असणार नाही, असेच तिचे निराकरणात्मक निरूपण करावे लागते. म्हणून कोणत्याही प्रकारचा निर्धार वा निश्चयात्मकता ती सहन करू शकत नाही. निर्धार, निश्चय हा विद्यमानता सुचवतो, तर अविद्या ही अविद्यमानता सुचविते.

आत्मवस्तूची कथा याहून पार भिन्न अशी आहे. आत्मवस्तू आहे, म्हणूनच सर्व काही अविद्येसहित आहेसे भासते. जिवात जीव असतो म्हणूनच देहेंद्रियमनबुद्धीचे सर्व व्यापार चालू राहतात. जीव देहाला सोडून गेला की, संपले सर्व काही. जीव म्हणजेच चैतन्य. म्हणून जिवात जीव असेतोवरच चैतन्याचा साक्षात्कार संभवनीय असतो. आपण सजीव आहोत, चिन्मय आहोत, ही स्वयंसिद्ध व स्वयंप्रकाश अशी वस्तुस्थिती आहे. यासाठी कोणत्याही प्रमाणाची आवश्यकता कधीही आपल्याला भासत नाही. पण 'सजीव' वा 'चिन्मय' म्हणजे काय, हे आपल्याला पूर्णत्वाने आकळत नसते. म्हणून, हे चैतन्य म्हणजे काय ?--असा एकच प्रश्न जेव्हा समग्र जीवनाला व्यापून बसतो, तेव्हाच खऱ्या आत्मनिरीक्षणाला प्रारंभ होतो. आणि या आत्मनिरीक्षणाच्या प्रभावामुळे जेव्हा वृत्तिशून्यतेची अवस्था येते, तेव्हाच या काहीनाहीपणात विशुद्ध चैतन्याचा साक्षात्कार घडतो.

पण या साक्षात्काराची कथा शब्दात सांगू लागावे, तर शब्द हे अविद्येचे सहकारी असल्यामुळे तोटके पडतात. म्हणून ही सत्यसाक्षात्कारी अवस्था शब्दात प्रकट झाली, तरी ती शब्दातीतच राहते. म्हणून तिला अनिर्वच-चनीय असे कधी कधी म्हटले जाते. शिवाय, अविद्या ही स्वरूपतः सदैव अविद्यमान असते; तर आत्मवस्तू ही सदैव विद्यमान-वर्तमान असते. एवढेच नव्हे तर ती नित्यनूतनतेते वर्तमान असल्यामुळे ती कधीही गतार्थ व भूतभविष्यात्मक अशी होत नाही. पण अशी असल्यामुळेच कोणत्याही

निर्धाराला ती धरू देत नाही. कारण निर्धार वा निश्चयात्मकता म्हटली की, तिला एक प्रकारचा साचेबंद जडपणा प्राप्त होतो. पण आत्मवस्तू इतकी तरल असते की, कोणत्याही जडपणाचा तिला वाराही सहन होत नाही. याचा अर्थच असा की, निर्धाराचा वा निश्चयात्मकतेचा ठाम असणे-पणादेखील ती सहन करू शकत नाही. असा असणेपणा तिला चिकटवला की, ती असून नसल्यागत होते. म्हणून — " जो उघड की न दिसे । प्रकाश की न प्रकाशे । असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे ॥ "—असे सद्गुरुरूप आत्मवस्तूचे वर्णन ज्ञानदेवांना करावे लागले. आणि म्हणूनच तिच्या असण्याचेदेखील 'असणे—न, नसणे—न असे केवळ चोख असणे'—असे विलक्षण वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे. तिचे 'नित्यवर्तमान' असे वर्णन करूनदेखील भागत नाही. कारण नित्य वर्तमानता ही देखील जडवत होऊ शकते. म्हणून—

" क्षणोक्षणी नित्य नवी । दृश्याची चोख मदवी ।
दिठीकरवी वेढवी । उदार जे ॥
मागिलिये क्षणीची अंगे । पारुसी म्हणोनिया वेगे ।
सांडूनि दृष्टि रिघे । नवेया रूपा ॥
तैशीच प्रतिक्षणी । जाणिवेची लेणी ।
लेवोनि आणी । जाणतेपणा ॥—"

—असे त्या चिन्मात्राचे वर्णन ज्ञानदेवांनी पुढे केले आहे. याचा अर्थ असा की, नित्यवर्तमान अशीच केवळ ती आत्मवस्तू नसते, तर ती नित्य-नूतनही असते. आणि म्हणूनच ती अवर्णनीय, अनिर्वचनीय अशी जशी मानावी लागते, तद्वत तिच्या नित्यनूतनतेमुळे कोणत्याही अहंबुद्धिनिष्ठ अशा निर्धाराचा व निश्चयाचा ठामपणा व ठराविकपणा तिला धरून ठेवू शकत नाही. अविद्या ही 'अविद्यमान' म्हणून निर्धार सहन करू शकत नाही, तर आत्मवस्तू ही इतक्या तरलतेने विद्यमान असते की, तिच्या-बाबत निर्धार करताच, निर्धार करणाऱ्यालाच निर्धारातीत अवस्थेत विरून बसावे लागते !

* * *

सारांश, अविद्या ही कालमय, कालक्रमबद्ध, वा कालक्रमाश्रित अशी असते; तर आत्मवस्तू ही कालातीत असते. कालक्रम नसला, पूर्वी–आता–नंतर, काल–आज–उद्या, भूत-वर्तमान–भविष्य अशा श्रेणियुक्तरूपात कालक्रम जर भासला नाही तर अविद्येचा आहेपणा भ्रमात्मकतेनेदेखील भासण्यास अवसर मिळणार नाही. किंबहुना, भूत–वर्तमान–भविष्य अशा रीतीने काल सतत भासत राहणे, हेच अविद्येचे कार्य भासत राहण्याचे मुख्य कारण मानता येईल.

—आला क्षण, गेला क्षण । असे जे आहे–नाहीपण
सदसद्विलक्षण । अविद्या ही ।।—

—असे अविद्येचे कालसंवेदनपेक्ष लक्षण करता येईल. म्हणून, (१) अविद्या ही कालमय, कालक्रमाश्रित अशी **भासते**, तर आत्मवस्तू ही कालातीत अशी **असते.** ही आत्मवस्तू कालात, कालक्रमात अनुस्यूत असली, वैचित्र्याने आविष्कृत होत असली, तरी ती नित्य कालातीतच राहते. दुसरे असे की, अविद्या ही क्षणोक्षणी असणे वा नसणेरूपाने **भासते**, तर आत्मवस्तू ही ‘ असणे–न, नसणे–न, असणे–नसणे यावीण चोख असणे ’ अशी **असते**. शिवाय, (३) अविद्येची सदसद्विलक्षणता वांझ असते, तर आत्मवस्तू ही नित्यनूतन असल्यामुळे ती नित्यसर्जनशील अशी असते. (४) चवथा भेद असा की, अविद्येचा भास होण्याला शब्द लागतात. शब्दाच्या माध्यमातूनच ती भासू शकते; शब्द–प्रतिमा–प्रतीकादिकांशी वृत्ती बद्ध झाल्यामुळे जे वस्तुशून्य विकल्पन चालू राहते, तीच अविद्येची किमया असते. याच्या उलट, आत्मवस्तू ही शब्दाशी नित्य असंबद्ध अशीच राहते. ती शब्दात प्रकट वा आविष्कृत होत असल्यासारखी भासली, तरी ती शब्दातीतच, प्रतिमा–प्रतीकातीतच राहते. बोलातही अबोल, मौनातही मौनातीत आणि बोलल्यामुळेंही जिचे मौन किंचितही विचलित होत नाही, अशी आत्मवस्तू असते. (५) आणि पाचवा भेद असा की, अविद्या ही चाऱ्ही वाचांचे साह्य घेऊन क्षणाक्षणाला, एकाच वेळी ज्ञान–अज्ञानमय अशी भासते, तर आत्मवस्तू ही ज्ञानाज्ञानातही अधिष्ठानवत असली, तरी ती सदैव ज्ञानाज्ञानातीत, ‘ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र, अशीच राहते. म्हणून ज्ञानात्मक निर्धाराच्या, निश्चयात्मकतेच्या ती अतीत असते.

अविद्या आणि आत्मवस्तू यांच्यातील हे मुख्य भेद नित्य अवधानात राहिले, तरच यांच्यातील साम्याभासामुळे उद्भवणारा वैचारिक गोंधळ टाळता येईल. हा गोंधळ टाळण्याचा रामबाण उपाय म्हणजे काहीनाहीपणात राहून क्षणाक्षणाला तरल सावधानतेने आत्मनिरीक्षण चालू ठेवणे; आणि या आत्मनिरीक्षणाच्या आवाक्यात सर्व वृत्ति–प्रवृत्ति–निवृत्तींना, सर्व मनोव्यापारांना, सर्व मनोरथांना आणि जीवनातील सर्व घटनांना आणून त्यांचे उत्पत्ति–स्थिति–लय पाहत राहणे. असे पाहणे साध्य झाले म्हणजे– " पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे ।।" असा साक्षात्कार होईल.

सारांश, अविद्या ही स–काल तर आत्मवस्तू ही अ–काल; अविद्या ही कालक्रमात्मक तर आत्मवस्तू ही कालातीत; अविद्या ही शब्दमय वा शब्दाश्रित, तर आत्मवस्तू ही शब्दातीत; अविद्या ही ज्ञान–अज्ञानमय, तर आत्मवस्तू ही ज्ञानाज्ञानातीत अशी निखळ, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र'; अविद्या ही अनिर्धारात्मक तर आत्मवस्तू ही निर्धारातीत; आणि अविद्या ही वांझ, तर आत्मवस्तू ही नित्यसर्जनशील व नित्यनूतन; असे अविद्या व आत्मवस्तू यांच्यातील भेदांचे स्वरूप आहे. हे सर्व भेद क्षणोक्षणी अवधानात राहिले, तर कोणत्याही भेदाच्या, भेदात्मक विरोधाच्या आहारी कधीही न जाणारा; कोणत्याही संहारात्मक संघर्षाचे भक्ष्य कधीही न होणारा; द्वैताभास दिसत राहिला, तरी अद्वैतात्मक एकपणाची जाणीव कधीही दुभंगू न देणारा; आणि अहंविसर्जनात्मक विलीनतेत सदैव वर्तत राहून, सहजसुंदर विनम्रपणा, समग्र जीवनव्यापी करुणामयता व अकारण प्रीतिभाव–प्रस्फुरित नवनवोन्मेषशाली सर्जनशीलता, यांनी सदैव उल्हासत राहणारा; असा एक सन्मात्र–चिन्मात्र–आनंदमात्र जीवनप्रकार मानवी जगात विलसत राहील.

* * *

'अविद्या नाशी आत्मा । ऐसी नव्हे प्रमा ।'

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात—" सूर्याच्या अंगी, तो सदैव प्रकाशमयच असल्यामुळे, तमाचा अंशदेखील नसतो; तद्वत आत्मा हा भौतिक सूर्यादी तेजोगोलांनाही प्रकाशमान करणारा असा नित्य स्वयंप्रकाश व स्वसंवेद्य

स्वयंभूपणेच असल्यामुळे, अविद्यात्मक अंधाराचा अंशदेखील त्याच्या अंगी नसतो. म्हणून आत्मा प्रथम अविद्येचा नाश घडवून आणतो आणि नंतरच स्व–स्वरूपाचे जीवाला दर्शन घडवितो, अशी प्रमा, म्हणजे यथार्थ ज्ञान कोणालाही होणे संभवनीय नसते."

येथे आपल्या अविद्येबाबत आपले जे अज्ञान वा ज्ञान असते ते; आणि 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र' असा आत्मा; यांना अनुलक्षून जो प्रामाण्य–विचार होत असतो, त्याच्या स्वरूपावर प्रकाश पाडण्यात आला आहे.

गेल्या ओवीत, अविद्या 'आहे' असे मानले, तर कोणत्या ना कोणत्या वस्तूच्या आहेपणाचा निर्धार तिच्या ठायी झाला पाहिजे; पण असा कोणताही निर्धार ती सहन करू शकत नाही, असे सांगितले. आता, निर्धार हा निश्चित व यथार्थ ज्ञानाशिवाय म्हणजे प्रमेशिवाय संभवतच नाही. म्हणून या ओवीत प्रमा–प्रामाण्यविचार आला आहे.

ज्ञान होताच, ते यथार्थ की अयथार्थ, असा प्रश्न जेव्हा उत्पन्न होतो, तेव्हा प्रमेचे वा ज्ञानाचे प्रामाण्य कोणत्या निकषानुसार निश्चित होते, याचा विचार करावा लागतो. या प्रश्नाबाबत दार्शनिकात दोन मते दिसून येतात. एक स्वत:प्रामाण्यवादी मत व दुसरे परत:प्रामाण्यवादी मत. आपल्याला येथे फार खोल पाण्यात शिरावयाचे नाही. साररूपाने या दोन मतातील फरक येणेप्रमाणे आहे : निर्दोष इंद्रियांनी जे ज्ञान आपल्याला होते, ते सामान्यत: यथार्थच असते. त्यातील प्रामाण्य वा यथार्थत्व हे स्वत:सिद्ध असेच असते. पण जेव्हा हे ज्ञान खरे की खोटे असा संशय निर्माण होतो, तेव्हाच अनुमानप्रमाणाने वा युक्तिवादाने या संशयाची निवृत्ती करून घ्यावी लागते. पण यामुळे पहिल्या ज्ञानातील अयथार्थत्वाचेच निराकरण घडून येते; यथार्थत्वाचे नाही. यथार्थत्व हे स्वत:सिद्ध असेच असते. स्वत:प्रामाण्यवादी मताची भूमिका ही अशी आहे. वेदान्त-दर्शन हे स्वत:प्रामाण्यवादी आहे.

याच्या उलट, परत:प्रामाण्यवादाची भूमिका आहे. नैय्यायिक हे या वादाचे पुरस्कर्ते मानले जातात. या मताप्रमाणे इंद्रियांनी होणारे ज्ञान हे नेहमीच संशयास्पद असते. हे ज्ञान होताच, ते खरे की खोटे, असा संशय

तात्काळ निर्माण होतो. हा संशय परतः म्हणजे अनुमानप्रमाणानेच निवृत्त होतो. या संशयनिवृत्तीनंतरच 'प्रामाण्यग्रह' म्हणजे ज्ञानातील यथार्थत्वाचा निश्चय होतो.

लोक-व्यवहाराकडे म्हणजे आपल्या स्वतःच्या अनुभवानुसार होणाऱ्या व्यवहारांकडे पाहिले असता इंद्रियसंनिकर्षाने होणारे ज्ञान तात्काळ यथार्थ मानूनच आपण व्यवहार करीत असतो, हे उघड आहे. ज्ञान क्षणाक्षणाला होतच राहते. प्रत्येक क्षणी, हे ज्ञान खरे की खोटे असा संशय सामान्यतः कोणाच्याही मनात येत नाही. म्हणून या व्यवहारातील प्रवृत्ती संशयास्पद वा विफल ठरली, तरच युक्तिवादाने पूर्वज्ञानात संचरलेल्या केवळ अयथार्थत्वाचे आपण निराकरण करून घेतो. म्हणून लोकव्यवहार हे स्वतःप्रामाण्यवादाच्या भूमिकेनुसारच घडत असतात, अशी वस्तुस्थिती आहे.

आता यथार्थत्व म्हणजे काय हे पाहू. जी वस्तू जशी असेल तशीच ती भासणे हेच यथार्थत्व. म्हणजे ज्या वस्तूचे ज्ञान होते, त्या वस्तूतील जे एक विशिष्ट प्रकारचे वस्तुत्व त्याचेच ज्ञान होणे, हे त्या ज्ञानातील यथार्थत्व. जसे सर्प दिसताच सर्पत्वाचेच ज्ञान होणे; मनुष्य दिसताच मनुष्यत्वाचेच ज्ञान होणे, इत्यादी. याचा अर्थ असा की, प्रत्येक वस्तूतील भावरूपता ही तिच्यात जे एक विशिष्ट प्रकाराचे वस्तुत्व असते, त्यावर अवलंबून असते. आणि हे विशिष्ट प्रकाराचे वस्तुत्व अन्य सर्व वस्तुत्वांहून भिन्न असे असते. घटात घटत्व, पटात पटत्व, असे प्रत्येक जातीच्या वस्तूत तिचे विशिष्ट प्रकारचे वस्तुत्व असते.

वस्तुमात्राचे हे विशेषण-विशेषत्व ध्यानात घेऊन, न्याय-वैशेषिक दर्शनांनी यथार्थत्व व अयथार्थत्व यांच्या येणेप्रमाणे सुस्पष्ट व रेखीव व्याख्या केल्या आहेतः--

"तद्वति तत्प्रकारकत्वं यथार्थत्वम्" आणि

"तदभाववति तत्प्रकारकत्वं अयथार्थत्वम्।"

'तद्वति' म्हणजे विशेषणवति, म्हणजे 'तस्य भाववति'; आणि 'तत्प्रकारकत्वं' म्हणजे त्या भावरूप प्रकारतेचे वा विशेषणाचे जे ज्ञान ते यथार्थज्ञान. उदाहरणार्थ, सर्प या वस्तूत सर्प हे विशेष्य; व हा सर्प 'सर्पत्व' या विशेषणाने, या विशेषभावरूप प्रकाराने युक्त असतो; म्हणून सर्पाचे सर्पत्वप्रकारक ज्ञान असेल, तेव्हाच ते सर्पाचे यथार्थज्ञान होईल. रज्जूच सर्प आहेसा भासला, तर रज्जूतील रज्जुत्व हे विशेषण न दिसता, अन्य वस्तूचे विशेषण तेथे भासले, असे होते. म्हणजे येथे सर्पत्वाचा अभाव असताना सर्प भासला, म्हणजे 'सर्पत्व अभाववति सर्पत्वप्रकारक' असे ज्ञान झाले. म्हणून हे सर्पाचे अयथार्थ ज्ञान झाले. म्हणजेच 'तदभाववति तत्प्रकारक' ज्ञान झाले.

सामान्यत: सर्प दिसताच सर्पत्वप्रकारक ज्ञान होणे; घट दिसताच घटत्वप्रकारक ज्ञान होणे; असे यथार्थ ज्ञानच होत असते. आणि हेच नैसर्गिक आहे असेही आपल्याला वाटत असते. पण रज्जूच सर्प आहे असे भासणे, अशा प्रकारचे अयथार्थ ज्ञानही, वस्तूवर अवस्तूचा आरोप झाल्यामुळे, कधीकधी होते; आणि हीदेखील अनुभवसिद्ध अशीच गोष्ट आहे. यामुळे यथार्थ व अयथार्थ अशा द्विविध ज्ञानांचे मिश्रण होऊन 'सत्यानृते मिथुनीकृत्य', अनेक लौकिक व्यवहार चालू असतात. विशेषत: माणसामाणसातील संबंधात हे 'सत्यानृतमिथुन' इतक्या भयानक प्रकारे नांदत असते की, मनुष्यात मनुष्यत्व न दिसता अन्य असेच काही वारंवार दिसून येते व तेच संसारी मानवी जीवनात अधिक प्रभावी ठरते. मानवेतर अशा जडाजड वस्तूंबाबत, जेव्हा त्या कोणत्याही वासनेचा विषय नसतात तेव्हा, मानवाला सामान्यत: यथार्थ ज्ञानच होत असते. व त्यावरच त्याचे बहुतांश व्यवहार आधारले जातात. पण मानवामानवातील संबंधाबाबत मात्र मनुष्यत्वाला काळिमा फासणारे व्यवहार इतक्या मोठ्या व अनर्थकारी प्रमाणात सतत चालू असतात की, निसर्गातील सर्व प्राण्यात अधिक सुबुद्ध मानला गेलेला मानव, हा मानवामानवात माणुसकीचे, म्हणजे समंजस व परस्परकल्याणकारी संबंध प्रस्थापित करण्याच्या बाबतीत इतका निर्बुद्ध ठरला आहे की, त्याला सुबुद्ध का म्हणावे ?—असे एक भयानक प्रश्नचिन्ह विचारी माणसांना युगानयुगे भेडसावीत आले आहे. मानवेतर वस्तुमात्रावर आपल्या विलक्षण बुद्धिबलाने प्रभुत्व प्रस्थापित करू शकणारा

मानव, मानवामानवातील संबंधात समंजसपणा, सुजाण संयम, स्नेहमय सहयोग व सर्जनशील विकास घडवून आणण्याच्या बाबतीत इतका अपेशी ठरला आहे आणि वर्तमान मानवी जगात या अपयशाला इतके उग्रतम रूप प्राप्त झाले आहे की, समग्र मानवजात या पृथ्वीच्या पाठीवर टिकून राहते की नाही, अशी प्रलयकारी समस्या सर्व विचारी मानवांना या वर्तमान परमाणु–स्फोटकांच्या युगात संत्रस्त करून सोडीत आहे !

मानवा–मानवातील संबंधाबाबतची ही भयानक वस्तुस्थिती लक्षात घेऊनच आणि तिचे निराकरण करण्याच्या परम कल्याणकारी हेतूनेच औपनिषदिक वेदांतदर्शन, बौद्धदर्शन व योगदर्शन ही आकारास आली. या तिन्ही दर्शनात मानवाच्या अविद्याग्रस्ततेवर इतका मूलगामी प्रकाश पाडण्यात आला आहे की, या प्रकाशाने दिग्दर्शित केलेल्या वाटेने मानव वाटचाल करू लागला असता, तर स्वर्गातील देवांनाही हेवा वाटावा, असे नंदनवन या वसुंधरेवर केव्हाच प्रस्थापित होऊन चुकले असते. पण मानवाच्या दुर्निवार दुर्बुद्धीमुळे असे आजवर घडून येऊ शकले नाही. तरीपण बुद्ध, शंकर, ज्ञानदेवादिकांसारखे साक्षात्कारी महापुरुष युगायुगात अवतरतातच आणि स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित, स्वयंसर्जनशील अशा स्वसंवेद्यतेच्या राजयोगी राजमार्गाचे मानवाला दिग्दर्शन करून समाधिस्थ होतात. त्यांच्या अदृश्य प्रभावामुळेच मानवजात सर्वनाशापासून वारंवार थोपवून धरली जात असावी, असेच मानावे लागते. नाही तर मानवांच्या मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येने इतका कहर उडवून दिला असता की, मानवजात या भूतलावरून केव्हाच नष्टप्राय झाली असती.

मानवाला अन्य मानवातील मनुष्यत्व वा माणुसकी न दिसता, भलतेच काहीतरी सतत दिसत राहते; याचे मुख्य कारण म्हणजे त्याची मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या, अथवा पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारबद्ध जाणीव. या अशा संस्कारांमुळे मानव हा अहं–ममताभ्रांतीच्या आहारी जातो. आणि, दुर्निवार अहंकारामुळे तो कुटुंबाभिमान, वंशाभिमान, जात्यभिमान, वर्णाभिमान, वर्गाभिमान, भाषाभिमान, ग्रामाभिमान, प्रांताभिमान देशाभिमान, धर्माभिमान, संस्कृत्यभिमान, संप्रदायाभिमान, देवदेवता-

भिमान, पंथाभिमान, परंपराभिमान, पक्षाभिमान, वैचारिकाभिमान, स्वमताभिमान, विद्याभिमान, शिष्टमताभिमान, महापुरुषाभिमान, गुरुजनाभिमान, नेताभिमान, इत्यादि प्रकारच्या अभिमानांच्या मगरमिठीत इतका बद्ध होऊन बसतो की, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक पूर्वग्रहांच्या विकृत भिगातूनच स्वतःकडे, जगाकडे व जीवनाकडे पाहणे आणि अशा रीतीने जे दिसेल–भासेल–वाटेल, तेच ‘यथार्थ’ मानणे—हाच त्याचा पूर्वघटित असा स्वभाव बनून जातो. या अशा अविद्याजन्य मानसिक महारोगाने बहुतांश मानव अनादिकालापासून पछाडले गेले आहेत. आणि वर्तमान-काळी हा मानसिक महारोग इतक्या विकोपाला गेला आहे की, त्यामुळे ‘आपण पूर्वी कदाचित–अविद्याग्रस्त असू, पण आता मात्र आधुनिक विज्ञानादिकांच्या प्रभावामुळे आपण अधिकाधिक विद्याभिमुख, ज्ञानवान्, व प्रगतिशील होत आहोत,’ अशा एका महाभ्रमाला जागतिक मान्यता प्राप्त झालेली आहे !

वैज्ञानिक प्रगती ही कितीही प्रभावशाली असली, तरी मानवांच्या मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येवर कसलाही प्रकाश पाडण्यास व त्यांना तिच्या पाशातून विमुक्त करण्यास सर्वस्वी असमर्थ ठरलेली आहे. अशा परि-स्थितीत मानवाला स्वतःचे व अन्य मानवांचे यथार्थ ज्ञान होणे आणि या ज्ञानानुसार समंजस, संयमशील, स्नेहपूर्ण, व सर्जनशील समाजजीवन आकारास येणे कसे शक्य आहे ? दुर्निवार अहंकार आणि दुष्ट दुरभि-मान यांनी दूषित झालेल्या दृष्टीला आत्मवस्तुदर्शन व सत्यदर्शन होणे सर्वथैव अशक्य आहे. ही अशी दृष्टी म्हणजेच अविद्याग्रस्त दृष्टी.

* * *

आपल्या या भारतात आत्म्याची अपार महती सदैव गायिली जाते. पण ही ‘आत्मवस्तू’ म्हणजे काय, याबाबत मात्र आत्मवस्तूशी किंचितही संबद्ध नसलेल्या शब्दमाहात्म्याच्या आहारी जाऊन शब्दपूजा, ग्रंथपूजा, विभूतिपूजा, देवदेवतापूजा, यांत्रिक वा तांत्रिक साधना, इत्यादी निर्बुद्ध प्रकारांनाच ‘अध्यात्मविद्या’ मानणे व ‘आत्मवस्तू’ची सतत विटंबना करणे यापरता अन्य असे क्वचित्‌च या देशात सांप्रत घडून येत आहे.

ज्ञानदेवांनी या अद्‌भुत ग्रंथात आत्मवस्तू एकीकडे व अविद्या, शब्द, ज्ञान व अज्ञान दुसरीकडे, यांच्या परस्परसंबंधाबाबत प्रकाशाचा जो प्रचंड झोत टाकला आहे, त्याकडे आपले सदैव दुर्लक्षच होत आले आहे. आणि म्हणून आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने या ग्रंथात जे सांगितले आहे, ते यथार्थतेने समजून घेण्याऐवजी शब्दपूजा, ग्रंथपूजा, विभूतिपूजा, गुरुमूर्तिपूजा, देवमूर्तिपूजा यांचे स्तोम माजविण्यातच आम्ही धन्यता मानीत बसलो आहोत. परिणामत: अनुभवातील अमृताला आम्ही वंचित होऊन बसलो आहोत.

* * *

ज्ञानदेव म्हणतात, आत्मा हा अविद्येचा नाश घडवून आणतो, अशी प्रमा, असे यथार्थज्ञान संभवतच नाही. कारण आत्मवस्तू ही सूर्यासारखी सतत प्रकाशमानच असल्यामुळे, सूर्याच्या गावी अंधाराची जशी कधीच वार्ता नसते, तद्वत आत्मवस्तूच्या ठायी अविद्यात्मक अंधाराची वार्ताही नसते.

'अविद्या' ही काय वस्तू आहे हे आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेने समजून घेणे आणि या निरीक्षणाच्या प्रकाशात अहंबुद्धीचे पूर्ण विसर्जन घडून येणे, अशी अवस्था निर्माण झाली, तरच आत्मवस्तुदर्शन सहजपणेच, स्वयंभू रीतीनेच शक्य होते. यात आत्मा वा आत्मवस्तू ही काहीच करीत नसते. वांझेची पोर अविद्या आणि या पोरीचा पोर 'अहं' यांची पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक परंपरा, हीच आत्मवस्तुदर्शनापासून आपल्याला वंचित ठेवीत आहे, असा साक्षात्कार आपणच आत्म-निरीक्षण-प्रक्रियेने करून घेतला, आणि यामुळे येणाऱ्या नाहीपणाच्या निवृत्त व निर्वृत्तिक शून्यतेत आपण नित्य सावधानतेने अवस्थित झालो, तर स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वसंवेद्य, स्वयंशासित व स्वयंसर्जनशील अशा आत्मवस्तूची प्रभा जीवाला अंतर्बाह्यपणे आपोआपच व्यापून बसेल.

ज्ञानदेवांच्या म्हणण्याचा आशय हा असा आहे. म्हणून ते म्हणतात, 'आत्मा अविद्या नाशी ऐसी प्रमा नव्हे. सूर्याअंगी तमा नसते, तद्वत आत्म्याच्या अंगी अविद्या नसते.' जी आत्मवस्तूच्या गावीच नाही आणि

म्हणून जी आत्मवस्तूच्या संबंधात कधीच येऊ शकत नाही, त्या अविद्येचा नाश आत्मवस्तू करते, असे कसे म्हणता येईल ?

* * *

' एक शंका '

येथे एक शंका उद्भवणे संभवनीय आहे. ती अशी की, आपला ' अहं ' हा जर वांझेच्या पोटी आलेल्या अविद्येचे पोर असेल, तर अविद्या जशी अविद्यमान, तद्वत हा अहंही अविद्यमानच असणार; मग हा अविद्यमान ' अहं ' आत्मनिरीक्षण तरी कसे करू शकणार ?

येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, निरीक्षण म्हणजे केवळ पाहणे. हे ' पाहणे ' अविद्याजन्य वा अहंजन्य नाही. ते स्वयंभू, स्वाभाविक, स्वयंप्रकाश व स्वतंत्र असे आहे. आपण आकाशातील तारकांकडे पाहतो व त्यांच्या लुकलुकण्याने स्तिमित होतो. अशा वेळी ही पाहण्याची शक्ती आपली म्हणजे अहंची नव्हे, ही वस्तुस्थिती सहज आकलनात येऊ शकते. त्याचप्रमाणे अ ाट आकाशातील असंख्य तारकांचे लावण्यमयतेने लसलसणे, हीदेखील आपण निर्माण केलेली किमया नव्हे, हेही आपल्याला आकळते. अनंत अंतरावरून लुकलुकणाऱ्या असंख्य तारकांच्याबाबत कसलीही वासना आपल्या अंतःकरणात उद्भवत नाही. म्हणून हे अहंबुद्धिशून्य व निर्वासन, असे निर्मल निरीक्षण असते.

आकाशातील तारकांच्या बाबतीत हे जसे निर्वासन व निर्मल निरीक्षण संभवते, तद्वत समग्र वस्तुमात्राबाबतही संभवू शकते. कारण केवळ निरीक्षण, निखळ निरीक्षण, हे स्वयंभू, स्वतंत्र व स्वयंप्रकाश असेच असते. यात ' अहं 'चा, अविद्येचा वा शब्दाचा किंचितही संबंध येत नाही.

हे असेच निर्मल व निर्वासन निरीक्षण आपल्या अंतःकरणातील सर्व वृत्ति-प्रवृत्ति-निवृत्तींबाबत, वृत्ति-प्रवृत्तींच्या रूपांनी अन्य मानवाशी जुळून येणाऱ्या अनुकूल-प्रतिकूल संबंधाबाबत आणि अशा रीतीने आपल्या समग्र वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाबाबत संभवू शकते. पण याला प्रतिबंधक होणारी वस्तू म्हणजे 'सवासन-मनोमात्र-योनिरूप' अशी आपली पूर्वपूर्वभ्रम-

संस्कारात्मक विकृत दृष्टी. पण ही विकृत दृष्टीदेखील स्वयंभू व स्वतंत्र निरीक्षणाचा विषय होऊ शकते. आणि म्हणूनच या निरीक्षणाला आत्म-निरीक्षण असे सार्थतेने म्हणता येते.

हे असे आत्मनिरीक्षण अधिकाधिक असंग, आवड–नावड–निवड–शून्य, सखोल व व्यापक होत गेले म्हणजे प्रमाता–प्रमेय–प्रमा ही त्रिपुटी विलोपू लागते. आणि मग निखळ निर्मळ, निर्वासन निरीक्षणाच्या प्रकाशात अविद्येची, अहं–ममताभ्रांतीची समग्र विकल्पनात्मक विचारप्रक्रिया अवधा-नात येऊ लागते. अशा रीतीने शब्दानेच शब्दाचा, विचारानेच विचाराचा आणि अविद्येनेच अविद्येचा, काट्यानेच काटा काढल्यागत, निरास केला जातो. समुद्राचेच पाणी गोठून सघन झालेला मिठाचा खडा समुद्रापासून दूर राहतो, तोवरच त्याला आपली अहंभाववत विद्यमानता जाणवते. पण समुद्रात बुडताच तो खडा जसा समुद्रवत होऊन जातो; तद्वत् अविद्यात्मक अहंभाव दुर्लक्षामुळे आत्मनिरीक्षणापासून वेगळा राहतो, तोवरच त्याला आपली आत्मवस्तुभिन्न अशी अहंरूप विद्यमानता जाणवत असते. ‘ आत्मा ’ म्हणजे ‘ अहं ’ आणि निरीक्षण म्हणजे आपल्याच इच्छेवर अवलंबून असलेली आपलीच पाहण्याची शक्ती, अशा भ्रमात हा ‘ अहं ’ वावरत असतो. त्याची ‘ विद्यमानता ’ ही अशी भ्रमात्मक असते. पण निरीक्षणशक्ती ही अहंनिर्मित वा अहंतंत्र वस्तू नसून ती स्वयंभू, स्वतंत्र व स्वयंप्रकाशी वस्तू आहे, हे लक्षात येताच, मिठाचा खडा जसा समुद्रात विरघळून समुद्रवत होतो, तद्वत–अहंबुद्धी ही आत्मनिरीक्षणात विरघळून पार विलोपून जाते. आणि असे घडून येताच, “ अविद्या नाशी आत्मा । ऐशी नव्हे प्रमा। ” या वाक्यातील आशयाचा साक्षात्कार घडतो.

* * *

‘ हे अविद्या तरी मायावी ’

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, “ अविद्या ही मायावी आहे. पण ती आपले मायावीपण सदा लपवीत असते. पण असे जर असेल, तर आपला अभाव असताना म्हणजे आपण विद्यमान नसताना, आपण भावरूप आहोत

' साच ' आहोत, म्हणजे जणू वस्तुत: विद्यमान आहोत, अशा रूपानेच ती प्रतीतीस येते, असेच म्हणावे लागेल. "

' माया ' हा एक अध्यात्मशास्त्रातील विलक्षण असा शब्द आहे. आणि तो जितका विलक्षण आहे, तितकेच त्याच्याबाबतचे समज व गैर-समज हेही विलक्षणच आहेत. सत् आणि असत्, ' आहे ' आणि ' नाही,' चांगले–वाईट, सुंदर–असुंदर, शिव–अशिव, बरोबर–चूक, हे नाही तर ते— अशा द्वंद्वात्मक परिभाषेतच सत्यासत्याचा निश्चयात्मक निर्णय देऊन टाकण्याची जी एक दुर्निवार वैचारिक खोड मानवी मनाला अनादिकालापासून लागली आहे, तीच ' माया ' या शब्दाबाबत व त्याच्या अर्थाबाबत अनर्थ निर्माण करण्यास कारणीभूत झालेली आहे. ' आहे नाही'च्या विकल्पनात्मक साचेबंद चौकटीत वास्तवता बंदिस्त करून ठेवता येत नाही, ही साधी गोष्टही या अशा तऱ्हेच्या विचारवंतांच्या ध्यानी येत नाही. आली तरी ती फार काळ त्यांच्या मनात टिकाव धरू शकत नाही. आणि म्हणूनच ' माया ' या विलक्षण शब्दाबाबत वैचारिक गोंधळाशिवाय अनेक मान्यवर विद्वानांच्याही ग्रंथात व वक्तव्यात दुसरे काही हाती लागत नाही.

पण आद्य श्रीशंकराचार्यांचे लहानसे अध्यासभाष्य जरी जरा नेटाने अभ्यासिले, तरी ' माया ' म्हणजे काय हे स्पष्टपणे अवधानात येण्यास अडचण पडू नये. पण अडचण पडते ती यामुळे की, आपण फार काळ मायेची शांकरीय व्याख्या अवधानात धरून ठेवू शकत नाही. त्यासाठी जी पूर्वग्रह-शून्यता व अखंड वर्तमान सावधानता लागते, ती आपल्यापैकी बहुतेकात नसते. मोठमोठ्या व नामवंत विचारवंतातही ती दुर्दैवाने दिसून येत नाही.

शंकराचार्यांनी अध्यासभाष्यात जी भ्रमचिकित्सा केलेली आहे, तिच्यात अन्य सर्व दार्शनिकांचे पूर्वपक्ष व्यवस्थित रीतीने मांडून, सदसद्विलक्षणतेचा एक अपूर्व ' सिद्धांत ' निर्विवादपणे प्रस्थापित केला आहे. पण याला केवळ ' सिद्धांत ' म्हणणेही योग्य होणार नाही. कारण सदसद्विलक्षणता हा केवळ सिद्धांत नसून, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारबद्ध अशा मानवी मानसप्रक्रियेची ती वस्तुस्थिती आहे.

ही वस्तुस्थिती अशी आहे की, ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान या त्रिपुटीत बसविले जाणारे कोणतेही ज्ञान वा कोणताही सिद्धांत हा 'वस्तू'चे साक्षात दर्शन घडविणारा नसतो. कारण ज्या 'वस्तूच्या प्रभेमुळे,' म्हणजे अधिष्ठानामुळे, ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान असा व्यवहार विकृत मानवी मनात आकारास येतो, त्या 'वस्तूचे' दर्शन घडविण्यास म्हणजे ती 'वस्तू' प्रकाशित करण्यास हा व्यवहार कसा समर्थ होणार? सूर्याच्या प्रकाशाने प्रकाशित होणाऱ्या वस्तू सूर्याला प्रकाशित करण्यास कशा समर्थ होणार? म्हणून ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान हा व्यवहार कसा आहे? त्याचे यथार्थ रूप कसे आहे? हे आधी स्पष्टपणे समजून घ्यावे लागते. आणि हे समजून घेऊ लागताच, या व्यवहारामुळे जे जे भासते, त्याला 'सत्' म्हणता येत नाही व 'असत्'ही म्हणता येत नाही, या वस्तुस्थितीची साक्ष पटते. 'सत्' म्हणावे तर त्या भासात जे भासते त्याचा पुढे बाध होतो; आणि 'असत्' म्हणावे तर प्रत्यक्ष अनुभवाचा तो विषय झालेला असतो. म्हणून 'सत्' व 'असत्' यांच्या व्याख्येत न बसणारा असा हा व्यवहार असतो, असे मानावेच लागते. आणि म्हणून या व्यवहाराचे स्वरूप सदसद्विलक्षण असले पाहिजे असे मानल्याशिवाय गत्यंतरच उरत नाही.

अध्यासभाष्यात श्रीशंकराचार्यांनी हा 'सिद्धांत' इतक्या काटेकोर व बिनतोड युक्तिवादाने सिद्ध केला आहे की, हा युक्तिवाद सदोष आहे असे सिद्ध करून दाखवीपर्यंत त्याची यथार्थता ग्राह्य मानणेच भाग आहे. शिवाय आपल्या सर्व अनुभवांचे अविवश वृत्तीने सखोल, व्यापक व काटेकोर निरीक्षण जे करतील, त्यांना शांकरीय युक्तिवाद म्हणजे पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कारबद्ध अशा मानवी मनाला होणाऱ्या प्रतीति-प्रक्रियेचे यथार्थ वर्णनच आहे, अशी निश्चयाने साक्ष पटेल.

म्हणून, ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान अथवा, प्रमाता-प्रमेय-प्रमा असा जो व्यापार घडून येतो त्याला प्रवर्तित करणाऱ्या शक्तीचे स्वरूप काय, असा एक मूलभूत प्रश्न येथे उभा करावा लागतो. अन्य सर्व प्रश्नांच्या मुळाशी असलेला असा हा प्रश्न आहे. हा प्रश्न समोर उभा करताच, ज्या बुद्धीच्या

साह्याने आपण विचार व सत्यसंशोधन करतो, त्या बुद्धीचे स्वरूप काय ? असा दुसरा प्रश्न तात्काळ निर्माण होतो. म्हणून आपल्याला आपल्याच अंतःकरणात वावरणाऱ्या बुद्धीचा, म्हणजेच अहंबुद्धिजन्य अशा सर्व मनोव्यापारांचा शोध घेणे भाग पडते. हे असे संशोधन म्हणजेच आत्मसंशोधन, अथवा वस्तुदर्शनार्थ आत्मनिरीक्षण. आपल्याबाहेरील सर्व दृश्यांचे व दृश्यादृश्यातील संबंधांचे आणि आपल्या अंतःकरणात उसळणाऱ्या वृत्ति-प्रवृत्ति-निवृत्तींचे जे ज्ञान आपल्याला होते, ज्या ज्ञानाच्या आधारावर आपण सिद्धांत प्रस्थापित करतो,--ते ज्ञान यथार्थ की, अयथार्थ ? यथार्थ केव्हा असते ? व अयथार्थ केव्हा व कसे होते ?—अशा प्रश्नांना येथे महत्त्व प्राप्त होत असते. म्हणून येथे भ्रमज्ञानाचे निरीक्षण-परीक्षण हेच मूलभूत महत्त्वाचे होते. कारण भ्रमज्ञान हे यथार्थ ज्ञान नव्हे, हे सर्वमान्य आहे. पण जे ज्ञान भ्रमात्मक नाही असे आपण गृहीत धरून चालतो, ते भ्रमशून्य आहे हे कोणत्या निकषानुसार निश्चित करावयाचे ? अर्थात निर्दोष इंद्रिये व निर्दोष मन, यांच्याच आधारे ते निश्चित होणे संभवनीय आहे. यात इंद्रियांचा प्रश्न गौण होतो व निर्दोष मनाचाच प्रश्न प्रमुख होतो. कारण सामान्यतः इंद्रिये निर्दोषच असतात. त्यांच्यात दोष उद्भवल्यास त्यांचे निराकरण करण्याचे उपाय आता पुरेसे यशस्वी ठरले आहेत. पण ज्या मनाच्या सहकार्याशिवाय इंद्रियांना ज्ञान होणेदेखील असंभव होते; वा अर्धवट सहकार्य असले, तर ते ज्ञान गोंधळाचे होते, त्या मनाची निर्दोषता कशावर अवलंबून आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर, मन ही काय वस्तू आहे, यावरच अवलंबून आहे, हे उघड आहे.

मन ही काय वस्तू आहे हे आकळून घेण्याचा एकच मार्ग आपल्याला उपलब्ध आहे. तो म्हणजे आपल्या अंतःकरणात उसळणाऱ्या वृत्ति-प्रवृत्ति-निवृत्ती यांचे शक्य तितके असंग निरीक्षण. यासंबंधी यापूर्वीच या रसरहस्यात पुरेसे सांगितले गेले आहे. मानवाचा मानसकोष हा जाणीव-नेणीव यांनी युक्त असा आहे. पैकी नेणिवेचा भाग हा इतका विस्तृत, गूढ, सखोल व शक्तिशाली आहे की, त्याच्या तुलनेत आपल्या तथाकथित सुजाण जाणिवेत (कॉन्शस माइंड) येणारा भाग हा अत्यल्पसा असतो; एवढेच नव्हे, तर तो ज्या रूपात आपल्याला प्रतीत होत असतो,

ते रूपही सत्यानृतमिथुनयुक्त असेच असते. आणि हेच सर्व वैचारिक गोंधळाच्या आणि तज्जन्य असूया, स्पर्धा, संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध, यांच्या अनाद्यनंत श्रेणीच्या मुळाशी असते.

मानवी मनोव्यापारांची ही वस्तुस्थिती ध्यानात आल्याशिवाय आत्मदर्शन वा वस्तुदर्शन यांच्या आसपासही आपण फिरकू शकणार नाही. मग अध्यात्मविद्येची तर भाषाच बोलावयास नको; अथवा, आपल्या मनोव्यापारांबाबतची वस्तुस्थिती स्पष्टपणे व संपूर्णपणे ध्यानात आल्याशिवाय अध्यात्म्याची भाषा बोलणे, म्हणजे शब्दबंधाच्या आहारी जाणे होय. पण आपल्यापैकी प्रत्येकाने ही वस्तुस्थिती आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारे जाणून घेतली, तर आपले मनोव्यापार म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचा एक विलक्षण गुंताळा आहे, या सत्याचा साक्षात्कार होणे अशक्य नाही. हा असा साक्षात्कार म्हणजेच आपल्या अविद्येचा साक्षात्कार.

ही अविद्या ' मायावी ' आहे, याचा अर्थ ती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक आहे. म्हणून ही अशी भ्रमाची किमया म्हणजेच माया. ही किमया सदसद्विलक्षण कशी आहे, हे शांकरीय अध्यासभाष्यात सविस्तरपणे निरूपिले आहे. म्हणून सदसद्विलक्षण असे जे, तीच माया. रज्जूच सर्प आहे असे भासणे, अथवा शुक्तीच रजत आहे असे भासणे, या प्रक्रियेची मूलगामी चिकित्सा करून, आद्य श्रीशंकराचार्यांनी असे निर्विवादपणे सिद्ध केले आहे की, हा जो अध्यास अथवा भ्रमज्ञान, याचा जो विषय असतो, (वरील उदाहरणातील सर्प वा रजत) त्याला सत् असेही म्हणता येत नाही व असत् असेही म्हणता येत नाही. सत् म्हणावे तर त्याचा पुढे बाध होतो; आणि असत् म्हणावे तर त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव आलेला असतो. आणि ज्याला हा प्रत्यक्ष अनुभव येत असतो, त्याला तो खरा वाटणे स्वाभाविकच असते. आणि तो खरा मानूनच **प्रतिकूल** असेल, तर तो अनुभूत वस्तूपासून निवृत्त होतो; जसे सर्प दिसला असेल, तर तो त्यापासून निवृत्त होतो; आणि **अनुकूल** असेल, तर तो त्याच्याकडे आकृष्ट होतो व ती अनुभूत वस्तू प्राप्त करून घेण्यास प्रवृत्त होतो; जसे रजत दिसले असेल, तर त्याकडे आकृष्ट होऊन ते प्राप्त करून घेण्यास तो प्रवृत्त होतो.

या प्रक्रियेत एक गोष्ट स्पष्टपणे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. ती ही की, सर्प वा रजत याचा जो रज्जूवर वा शुक्तीवर भास होतो, त्यात दिसणारा तो सर्प वा ते रजत कसे उत्पन्न होते? अन्य सर्व मतांचे रेखीव युक्तिवादाने खंडन करून आणि अनुभवाशी इमान राखून, म्हणजेच वस्तुस्थितीचा किंचितही विपर्यास न करता, आचार्यांनी हे दाखवून दिले आहे की, वरील अनुभवातील सर्प वा रजत हे अनुक्रमे रज्जुत्वप्रकारक अविद्या वा शुक्तित्वप्रकारक अविद्या हिच्या आवरणविक्षेपशक्तीमुळेच उत्पन्न होतात. हा इतका अद्भुत व मूलगामी महत्त्वाचा शोध आहे की, त्याच्याकडे मोठमोठ्यांचे सदैव दुर्लक्षच कसे होत आले, याचे आश्चर्य वाटते. या दुर्लक्षामुळेच अविद्या म्हणजे काय, याबाबत अनादी अशा वैचारिक गोंधळात सारखी भरच पडत राहिली आहे.

या गोंधळाचे निराकरण करण्याच्या दृष्टीने काही मूलभूत महत्वाच्या गोष्टी नित्य अवधानात राहणे अवश्य आहे. पहिली गोष्ट ही की, आपल्या अनुभवांचे एक वर्गीकरण आपण नित्य ध्यानात घेतले पाहिजे. आपले मानवेतर वस्तू वा घटना यांच्याबाबतचे अनुभव, हा एक वर्ग. आणि आपले मानवामानवातील संबंधांबाबतचे अनुभव, हा दुसरा वर्ग. यातही मानवेतर वस्तु वा घटना यांच्याबाबतचे जे अनुभव वासनात्मक विकल्पामुळे, म्हणजेच अनुकूल–प्रतिकूल अशा संवेदनांनी प्रभावित होऊन आलेले असतात, त्यांचाही एक वेगळा वर्ग लक्षात घेणे आवश्यक आहे. पण सामान्यतः असे म्हणता येते की, जे अनुभव अनुकूल–प्रतिकूल अशा संवेदनांनी म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारांनी प्रभावित झालेले नसतात, ते सामान्यतः यथार्थ असेच असतात. पण जे अनुभव अनुकूल–प्रतिकूल अशा पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य संवेदनांनी प्रभावित झालेले असतात ते निश्चयाने भ्रमात्मक असेच असतात. माणसामाणसात आपापल्या आवडी–नावडीनुसार भेद करणे; पूर्वग्रहानुसार ठाम मते बनविणे; परंपरागत चालत आलेल्या निष्ठा व श्रद्धा यांच्या अभिमानाच्या आहारी जाऊन धर्म–विरुद्ध-धर्म, नीती–विरुद्ध–नीती, विचारप्रणाली–विरुद्ध–विचारप्रणाली, अशा संघर्षांची श्रेणी अखंड चालू ठेवणे; इत्यादी सर्व प्रकार हे अविद्या-

जन्य म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य असेच असतात. आणि ही अविद्या म्हणजे मनुष्यत्वप्रकारक अविद्याच असते.

म्हणून अविद्येचा जो विचार करावयाचा असतो तो प्रामुख्याने मानवामानवातील संबंधांच्या क्षेत्रात जो भयानक गोंधळ अनादिकालापासून चालत आलेला आहे, त्या गोंधळाचे प्रकार लक्षात घेऊनच करावा लागतो. हा गोंधळ प्रत्येक व्यक्तीच्या अंतःकरणात कमी–अधिक तीव्रतेने सदैव वर्तत असतो. म्हणून अविद्येचा विचार हा आपल्या स्वतःच्या मनोव्यापारांचे स्वरूप कसे आहे, याचाच विचार ठरतो. कारण, आपल्या मनोव्यापारांकडे आपल्याशिवाय दुसरे कोण प्रत्यक्षपणे पाहू शकणार ?

मनोव्यापारांचे निरीक्षण म्हणजे आपल्या सर्व पूर्वग्रहांचे, निष्ठांचे, श्रद्धांचे, ठाम मतांचे व वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्तींचे निरीक्षण. हे निरीक्षण कसे करावयाचे, याबाबत यापूर्वीच विस्ताराने, वेगवेगळ्या रीतीने व वारंवार या ग्रंथात सांगितले गेले आहे. आता आपल्याला जे समजून घ्यावयाचे आहे ते हे की, अविद्येचे मायावीपण ही काय वस्तू आहे ? ज्ञानदेव प्रस्तुत ४३ व्या ओवीत म्हणतात—"अविद्या ही मायावी आहे, पण ती आपले मायावीपण सदैव लपवीत असते. पण असे जर मानले, तर आपला अभाव असताना आपण भावरूप आहोत अशा रीतीनेच ती आपल्या प्रतीतीस येते; म्हणजे साचपणास येते, असे मानावे लागेल."

याचा अर्थ असा की, ज्याचा अभाव असताना जे भावरूप असे भासते, ते मायावी. अविद्या ही अशीच आहे. ती विद्यमान म्हणजे वर्तमानकाळी वस्तुतः भावरूप नसताना, म्हणजे तिचा वर्तमानकाळी अभाव असताना, ती भावरूप अशीच आपल्याला भासत राहते. आपण अविद्यावान् आहोत; काही अत्यल्पसे आपल्याला कळत असले, तरी आपल्याला कळत नसलेले असे किती तरी आहे, अशीच आपली प्रतीती असते. पण हीदेखील प्रतीती विचार केला, तरच आपल्या अवधानात येणारी असते. नाहीतर जे जे दिसते–भासते, ते ते यथार्थतेने कळतेच, असे गृहीत धरूनच आपले जीवन–व्यवहार चालू राहतात. म्हणजे काय झाले ? तर अविद्या-

वान असताही विद्यावान आहोत, असे मानूनच आपण जीवन जगत राहतो. याचाच अर्थ असा की, अविद्या आपले मायावीपण सदैव लपवीतच असते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात की, अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे, अविद्या ही वर्तमानकाळी भावरूप नसताना, म्हणजे वर्तमानकाळी तिचा वस्तुत: अभाव असताना, ती ' साचा येते ', म्हणजे ती भावरूपाने भासते.

हे असे का होते ? अविद्येला हे असे करणे कसे शक्य होते ? याचे उत्तर असे की, अविद्या ही एक अशी शक्ती आहे की, ज्या वस्तूचा अभाव असतो, ती वस्तू अविद्या प्रत्यक्षपणे उत्पन्न करते. जसे, असतो रज्जू पण भासतो सर्प. यात सर्पत्वाचा अभाव असताना सर्प प्रत्यक्ष भासत असतो व त्याची भीती वाटून माणूस त्यापासून निवृत्त होण्याची कृतीही करीत असतो. या अनुभवात जो सर्प भासत असतो, तो असतो ' स्मृतिरूप ', पण भासतो प्रत्यक्ष ज्ञानात. केवळ स्मरणात्मक ज्ञानाचा हा सर्प विषय असता, तर त्याची भीती मुळीच वाटली नसती. कारण सर्पाचे स्मरण आपल्याला आता या क्षणालाही करता येते. पण त्यामुळे त्याची भीती वाटून आपण निवृत्त होण्याची कृती करीत नाही. म्हणून वरील उदाहरणात जो सर्प भासतो, तो स्मृतिरूप असला, तरी समोर प्रत्यक्ष खऱ्याखुऱ्या सर्पासारखाच भासत असतो. म्हणून हा सर्प कोणत्या तरी शक्तीने उत्पन्न केलेला असतो, असे मानावेच लागते. ही शक्ती म्हणजे अविद्येची शक्ती. या उदाहरणात ही अविद्या रज्जुत्वप्रकारक असते. भावरूपाने सर्प नसताना, म्हणजे सर्पत्वाचा अभाव असताना ही अविद्या सर्प भावरूपाने भासविते.

मानवामानवातील संबंधाबाबत आपल्याला जे अनुभव येत असतात, त्यांना हाच नियम लागू पडतो. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या प्रभावामुळे म्हणजेच मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येमुळे, अनेक माणसे आपल्याला ती वस्तुत: नसतात, तशी भासतात. म्हणून आपले अन्य मानवांशी जे संबंध जुळतात, त्यांची उभारणी भ्रमज्ञानावरच झालेली असते. पुढे एखाद्या धक्का देणाऱ्या अनुभवामुळे आपले काही भ्रम दूर होतात. असे घडून आले, तरच आपण काही प्रमाणात भ्रमनिरसित होतो. पण अविद्येची मायावी शक्ती इतकी जबर असते की, पुन:पुन्हा आपण त्याच त्या माणसाबाबतही भ्रमज्ञानातच गुरफटले जातो.

आपल्या अगदी जवळच्या परिसरातही हे असे वारंवार घडून येते. अशा स्थितीत दूरच्या माणसाबाबत, अन्यदेशीय, अन्यधर्मीय, अन्यजातीय, अन्यमताभिमानी, अन्यविचाराभिमानी माणसाबाबत आपले भ्रम किती भयानक रूप धारण करीत असतात, याची कल्पनाही करवत नाही. मनुष्याची मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या इतकी घनदाट व भयानक असावी आणि युगानुयुगे ती सतत चालत राहावी, ही गोष्ट मानवी जीवनाच्या कल्याणमय भवितव्याच्या दृष्टीने किती विघातक आहे, याची जाणीव असलेली माणसेदेखील जगात अत्यल्प प्रमाणात गवसावीत, हेच मानवजातीचे सर्वात मोठे दुर्दैव आहे.

वस्तुस्थिती ही अशी भयानक आहे म्हणूनच अविद्या ही काय वस्तू आहे व तिचे मायावीपण म्हणजे काय, हे प्रश्न मानवी भवितव्याच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाचे ठरतात. मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येमुळे जगातील असंख्य माणसात अन्य माणसांविषयी अनंत भ्रम सदैव भावरूपाने वर्तत असतात व मानवी जीवन संघर्षमय, पापमय व विषमय करीत राहतात. म्हणून आपल्या स्वतःच्या व अखिल मातवजातीच्या कल्याणाच्या दृष्टीने अविद्या ही काय वस्तू आहे हे समजून घेणे आणि तिच्या मायावी पाशातून मुक्त होणे, हाच प्रत्येक व्यक्तीचा आद्य व सर्वश्रेष्ठ महत्त्वाचा पुरुषार्थ ठरतो. हे असे आहे म्हणूनच ज्ञानदेवांनी अविद्येबाबत इतक्या विस्ताराने व विविध रीतींनी निरूपण केले आहे.

अविद्येची शक्ती ही आवरण–विक्षेपात्मक अशी असते. रज्जुसर्पाच्या उदाहरणात रज्जुत्वप्रकारक अविद्येमुळे प्रथम समोर असलेला रज्जू आवरित होतो आणि नंतर लागलीच स्मृतिरूप सर्पाचा त्यावर विक्षेप केला जातो. थेट असाच प्रकार मानवामानवातील संबंधांबाबत सदैव घडून येत असतो. अन्य मनुष्य अमुक प्रकारचा आहे, असा पूर्वग्रहात्मक समज, अथवा, तो कोणत्या प्रकारचा आहे याचे अज्ञान त्या माणसाचे वास्तव रूप आवरित करते; आणि लागलीच पूर्वपूर्वसंस्कारातील कोणत्या तरी संस्काराची स्मृती जागृत होऊन तिचा विक्षेप समोरच्या माणसावर केला जातो. आणि या अशा भ्रमप्रक्रियेच्या आधारावरच मानवामानवातील संबंध आकारास

येतात. आणि म्हणूनच मानवामानवातील संबंधात असूया, स्पर्धा, विरोध. संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध, यांची आत्मघातकी श्रेणी सदैव चालू राहते. मनुष्यत्वप्रकारक अशा या अविद्येतून मुक्त करणाऱ्या व आत्मवस्तूचे दर्शन घडविणाऱ्या अध्यात्मविद्येचा सुकाळ केला गेल्याशिवाय मानवी जीवनाला कल्याणमय सर्जनशीलता प्राप्त होणे सर्वथैव अशक्य आहे.

* * *

अविद्या भावरूप की अभावरूप ?

ज्ञानदेव प्रस्तुत ४२ व्या-ओवीत म्हणतात "ही अविद्या मायावी असली, तरी आपले मायावीपण ती सदा लपवीत असते. आणि म्हणून आपला अभाव असताना, आपण भावरूप आहोत, अशा रीतीनेच ती 'साचा येते', म्हणजे जीवांच्या प्रतीतीस येते."

ज्ञानदेव काय म्हणतात हे ध्यानात येण्यासाठी आपण क्षणाक्षणाला येणाऱ्या आपल्या प्रतीतीकडे जरा सावधानपणे पाहू या. आपण सर्वज्ञ आहोत, आपल्याला सर्व काही कळते, असे आपल्यापैकी कोणीही म्हणू शकत नाही. म्हणून आपल्याला अत्यल्पसे असे काही कळत असते व आपल्याला जे कळत नसते त्याची व्याप्ती अपार, अमर्याद अशीच असते. हीच आपल्या सर्वांच्या प्रतीतीची वस्तुस्थिती सदैव असते. याचा अर्थ काय झाला ? जे काही अत्यल्पसे कळत असते, ते तरी पूर्णांशाने व यथार्थत्वाने कळत असते का ? याचे उत्तर, जे प्रामाणिक असतील ते, 'नाही' असेच देतील. म्हणून जे कळते असे आपल्याला वाटत असते, तेदेखील सत्यानृतमिथुनयुक्त असेच असते. ही वस्तुस्थिती आहे.

म्हणून आपण अविद्यावान आहोत हे आपल्याला मान्य करावेच लागते. याचा अर्थ असा की, आपली अविद्या म्हणजे 'न कळणे' हा जो 'पदार्थ' आहे, त्याचा आपल्याला 'आहे' या पदानेच बोध होत असतो. आणि ज्याचा 'आहे' या पदानें बोध होत असतो. तो भावपदार्थ, अशी दार्शनिक व्याख्या आहे. वेदांतदर्शनही अविद्या हा भावरूप पदार्थ आहे, असेच मानते. अध्यासभाष्य व त्यावरील वाचस्पती मिश्र यांची

'भामति' नामक प्रतिभाशाली टीका यात हा विषय विस्ताराने निरूपिला आहे. हे निरूपण सर्वसामान्यांच्या प्रतीतीला अनुसरूनच केलेले आहे.

भावपदार्थ म्हणजे तो पदार्थ की, ज्याचा आपल्याला 'आहे' या पदाने बोध होतो; आणि शिवाय ज्याचे चार अभाव संभवतात, तो पदार्थ. भावपदार्थाची ही दार्शनिक व्याख्या आहे. हे चार अभाव म्हणजे प्राक्, अत्यंत, अन्योन्य व ध्वंस. अर्थात एकाच वेळी हे चारही अभाव नसतात. सर्व भावपदार्थ हे उत्पन्न होताच दिक्कालावगुंठित असेच राहतात. म्हणजेच उत्पत्ती, स्थिती व लय अशा कालक्रमाने ते बद्ध असतात. त्यांचा प्राक्-अभाव हा अनादी असतो. व त्यांचा ध्वंसाभाव हा अमर असतो.

अविद्या हादेखील असाच भावरूप पदार्थ आहे. तो पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारात्मक असल्यामुळे त्याचा आरंभ केव्हा झाला हे सांगता येणे शक्य नसते. म्हणून तो अनादी असाच मानावा लागतो. हाच अविद्येचा प्राक्-अभाव होय. आत्मनिरीक्षण-प्रक्रियेत अविद्येचे केंद्र असा जो 'अहं' तो काही काळ गायब झाल्यागत होत असल्यामुळे अविद्येचा अत्यंताभाव संभवतो. त्याचप्रमाणे माझी, मला प्रतीत होणारी अविद्या ही अन्यात नसते व अन्यांची अविद्या माझ्यात नसते. म्हणून अविद्येचा अन्योन्याभावही संभवतो. आणि आत्मनिरीक्षण पराकोटीला पोचल्यावर जे निखळ नाहीपण येते त्यात वस्तुप्रभेचा संचार होताच अविद्येचा ध्वंस घडून येतो. म्हणून अविद्येला ध्वंसाभावही संभवतो.

म्हणून जो 'आहे' या पदाने भासतो व ज्याचे चार अभाव संभवतात, तो भावरूप पदार्थ; ही व्याख्या अविद्या या पदार्थाला लागू पडते. म्हणून अविद्या हा भावरूप पदार्थ आहे.

पण अन्य सर्व दृश्य पदार्थांहून अविद्या हा अत्यंत भिन्न, अतिचंचल, अतितरल व अतिशक्तिशाली पदार्थ असल्यामुळे त्याची भावरूपताही विलक्षणच आहे. तो पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असल्यामुळे तो भूतकालबद्ध असाच पदार्थ असतो. वस्तुतः जे जे भूतकालबद्ध ते ते गतार्थ व अविद्यमान, असेच असते. पण असे असताही आपली अविद्या ही विद्यमान आहे,

अशीच आपली प्रतीती असते. पण आत्मनिरीक्षणाचे प्रचंड प्रकाशगर्भकिरण या विद्यमान (?) अविद्येचा शोध घेऊ लागताच, ती कोठेतरी पार गडप होऊन बसते. आणि अनवधानामुळे आपले दुर्लक्ष होताच, ती पुन्हा भासू लागते.

म्हणूनच ज्ञानदेव म्हणतात–" साचा आली अभावी । आपला हे ।। "

अविद्येचे विद्यमान साचपण हे वस्तुत: अविद्या विद्यमान नसतानाच भासत असते. आणि भासत असते म्हणून 'अविद्या आहे' अथवा 'मी अविद्यावान आहे' अशी आपल्याला प्रतीती येत असते. पण आपल्याच अविद्येच्या स्वरूपाचा शोध घेऊ लागताच, म्हणजेच स्वरूपत: आपली अविद्या ही काय वस्तू आहे हे आपण आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने शोधू लागताच, ती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अतएव भूतकालबद्ध, गतार्थ व अविद्यमान आहे, अशी साक्ष आपल्याला पटते. म्हणून अविद्या ही मायावी, म्हणजेच अनिर्वचनीय, म्हणजेच सदसद्विलक्षण, म्हणजेच स्वरूपत: अविद्यमान पण पूर्वपूर्वसंस्कारयुक्त अशा प्रतीतीने विद्यमान भासणारी, अशी अतिविलक्षण वस्तू सिद्ध होते. रज्जुसर्पवत वा शुक्तिरजतवत, 'नसणारे' आपल्या आवरण–विक्षेपशक्तीमुळे उत्पन्न करून 'असणारे' असे भासविण्यास समर्थ ठरणारी, अशी जी 'वस्तू' ती अविद्या ! एक तर ही 'सदसद्विलक्षण वस्तू', नाही तर ती सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र अशी नित्य–वर्तमान व नित्यनूतन वस्तू. या दोन वस्तुप्रकारातच आपले प्रतीतीरूप विश्व विभागल्यागत झालेले असते. एक स–काल तर दुसरी अ–काल; एक कालक्रमबद्ध तर दुसरी विमुक्त, कालातीत; एक आवरक–विक्षेपक, तर दुसरी स्वयंप्रकाश, स्वसंवेद्य, स्वयंसर्जनशील; अशा या दोन वस्तूंची अगम्य 'लीला' म्हणजेच आपल्या प्रतीतीस येणारे हे नामरूपात्मक विश्व.

अविद्या ही शब्दाच्या साह्याने 'नाथिले ते विरूढ' करते आणि 'साच वस्तू'ला तीन कवड्यांचेही मोल उरू देत नाही. पण 'वस्तुप्रभे'चा स्पर्श प्राप्त होताच,

" नामे रूपे बहुवसे । उभारूनि पाडिली वोसे ।
सत्तेचेनि आवेशे । तोषलासि ना ।। " (२–३८)

—असे दर्शन घडते हेच आत्मदर्शन व वस्तुदर्शन !

हा ‘ वस्तुरूप ’ ‘ वस्तुप्रभारूप ’ ‘ सद्गुरु ’ मायावश होऊन या सृष्टीची सदसद्विलक्षण, रूपे दाखवू लागतो, तेव्हा हर्षभराने हे विलक्षण देखावे पाहण्यात आपण रमू लागतो, बेभान होतो आणि ज्या ‘ वस्तु–सामर्थ्य–शक्तीमुळे हे सर्व प्रतीतीस येते, त्या ‘ वस्तू ’ कडे आपण दुर्लक्ष करू लागतो. असे होताच, ही सर्व नामे व रूपे क्षणार्धात ओस पाडून तो वस्तुप्रभारूप सद्गुरु आपली अशी त्रेधा उडवतो की, काहीनाहीपणात पुन्हा अवस्थित होऊन बसण्याशिवाय आपल्याला गत्यंतरच उरत नाही.

कारण—

“ हा गा मायावशे दाविसी । ते मायिक म्हणोनि वाळिशी ।
अमायिक तव नव्हसी । कवणाहि विषो ।। ” (२–३६)

हा ‘ वस्तुरूप ’, ‘ वस्तुप्रभारूप ’ सद्गुरू मायावश होऊन जे जे दाखवितो, ते ते सर्व हा मायिक म्हणून उडवून लावतो. आणि स्वतः मात्र अमायिक, मायावश नसलेला, असा हा असल्यामुळे, तो कोणाच्याही ज्ञानाचा विषय होत नाही !

या विलक्षण भाषेकडे, जरा स्तब्ध होऊन, निस्तरंग अवस्थेत येऊन पाहू लागलो, तरच आवरण–विक्षेपात्मक व सदसद्विलक्षण अशी अविद्या-शक्ती आणि सर्व नामेरूपे क्षणार्धात ओस पाडून, त्यांची नवनिर्मिती करू शकणारी ‘ वस्तु-सामर्थ्य-शक्ती, ’ यांच्या अगम्य लीलेची साक्ष पटणे संभवनीय होते. अविद्या हे ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान अशा त्रिपुटीच्या त्रांगड्यात आपल्याला अडकवून, आपणास अधिकाधिक ज्ञानाभिमानी, तत्वज्ञानाभिमानी, विचार-प्रणाल्यभिमानी वा विज्ञानाभिमानी ‘ बनवीत ’ राहते; तर ‘ वस्तू–सामर्थ्यशक्ती ’ ही कोणत्याही ज्ञानाचा कधीही विषय न होणारी असल्यामुळे, प्राप्तव्य, कर्तव्य, भोक्तव्य, ज्ञातव्य अशा सर्व प्रकारच्या वृत्ती व तज्जन्य कृती संपुष्टात आणून, आपल्यास नाहीपणात आणून बसविते. आपण असे नाहीपणरूप झालो, तर या नाहीपणातच ती ‘ वस्तू ’ आपल्या अमूर्तपणाला सोडून, मूर्त कारुण्याने समोर उभी ठाकते ! पण हे नाहीपण सहन करणे सोपे नाही. कारण,

" जग आघवे पोटी माये । गगना येव्हढे होऊनि ठाये ।
तेचि निशी साहे । नाहीपणाची ॥ " (२–५७).

'वस्तुदर्शन' हे 'ज्ञान' नसून ते केवळ ज्ञानमात्र, 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र,' असे असते. हे नित्य अवधानात आपोआप राहिले, तरच ज्ञानदेवांची ही अद्‌भुतवाणी आपल्या अवधानात संचार करील व ती आपल्या सर्वार्थगर्भ आशयाने आपले नाहीपणरूप अवधान चिदानंदमयतेने भरभरून टाकील !

* * *

" बहुतापरी ऐसी ! अविद्या नाही आपैसी "

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात,--" कितीही विचार केला, शोध केला, तरी अविद्या ही स्वरूपतः (वस्तुतः) विद्यमान नाही, असेच शेवटी सिद्ध होते. अशा स्थितीत शब्द हा कोणावर हात उगारणार व कोणत्या अविद्येचा नाश घडवून आणणार ?

या प्रकरणाच्या १९ व्या ओवीत—

" आणिक एक शब्दे । काज कीर भले सिद्धे ।
परी धिवसा न बंधे । विचारु येथे ॥ "

असा जो पूर्वपक्ष मांडला, त्याचा येथवर मूलगामी विचार करून, हा पूर्वपक्ष विचाराच्या धारेवर कसा टिकत नाही, त्याच्या कशा चिंधड्या उडतात, हे प्रस्तुत ओवीत ज्ञानदेव निष्कर्षरूपाने सांगत आहेत.

१९ व २० या ओव्यात, शब्द हा अविद्येचा नाश घडवून आणण्याचे फार मोठे व भले कार्य करतो आणि म्हणून तो आत्मवस्तुदर्शनाला उपयुक्त वा उपकारक ठरतो, असे जे मत आहे त्याचा उल्लेख केला व ते किती निराधार व अर्थशून्य आहे हे ज्ञानदेवांनी २१ ते ४३ या ओव्यात स्पष्ट केले आहे.

सूर्याच्या गावी रात्र व काळोख या वस्तूंची वार्ताच नसल्यामुळे, त्यांचा नाश करून नंतरच सूर्य आपला उदय करतो, ही भाषा जशी

अर्थशून्य आहे, तद्वत 'साच' जी आत्मवस्तू तिच्या गावी अविद्येची वार्ताही नसल्यामुळे, शब्दाने व शब्दनिष्ठ विचाराने अविद्यानाश घडून आल्यावरच आत्मा स्व-स्वरूपाने प्रकट होतो, हे म्हणणे व्यर्थ आहे.

अथवा, निद्रेवर राग काढून व तिचा नाश करून नंतरच जागा झालेला मनुष्य जागृत होतो हे म्हणणे जसे व्यर्थ; कारण जेथे निद्रा असते, तेथे जागृती नसते, अशी वस्तुस्थिती आहे;—तद्वत निद्रारूप व तमवत-अविद्या असते तेथे स्वयंप्रकाश आत्मवस्तू नसते व जेथे आत्मवस्तू असते, तेथे तमवत अविद्या नसते, अशीच वस्तुस्थिती आहे.

एवढेच नव्हे, तर नाशक्रिया घडवून आणण्याला व ती पूर्ण करण्याला जो काळ लागतो, तेवढ्या काळापुरतीही अविद्या ही खरी वस्तू म्हणून अस्तित्वात राहत नाही. आणि शिवाय आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी कोणत्याही तऱ्हेचा दिगंतरात्मक वा कालांतरात्मक असा वैचारिक वा साधनात्मक प्रवास करावा लागतो, अशीही वस्तुस्थिती नाही.

आणि सर्वात विस्मय-जनक गोष्ट म्हणजे अविद्या ही स्वतःच, आपल्या नावानेच 'मी विद्यमान नाही' असे सांगते. अशा परिस्थितीत शब्द व शब्दनिष्ठ विचार हा कोणावर आपला हात उगारणार ? व कोणत्या अविद्यानामक वस्तूचा नाश घडवून आणणार ?

ज्ञानदेवांची अविद्या व शब्द यांच्याबाबतची ही मीमांसा केवळ आत्मनिरीक्षणप्रक्रियेनेच समजून घेतली पाहिजे. आपण आपलेच आत्मनिरीक्षण केले तर असे दिसून येईल की, आपली जी ज्ञान-अज्ञानात्मक प्रतीती आहे तिच्या प्रक्रियेचा सूक्ष्म व सखोलपणे विचार करू लागता, हा विचारच सदसद्विलक्षणतेप्रत आपल्याला नेतो. आणि ही सदसद्विलक्षणता क्षणाक्षणाला अवधानात राहू लागली की, अनेक त्रिपुट्यांचे तांडे समोर येत आहेत व नाहीपणात विलीन होत आहेत, असा साक्षात्कार आपल्याला घडू लागतो.

* * *

अविद्या आणि त्रिपुटया

प्रथमतः '**शब्द्-अर्थ-प्रत्यय**' या त्रिपुटीचा आपण विचार करू. शब्द हा ज्या अर्थाचा परंपरेने वाचक झालेला असतो, त्या अर्थाकडे तो आपले लक्ष वेधतो. तो अर्थ दिसताच त्याचे ज्ञान होते, म्हणजे त्याचा प्रत्यय येतो. अशा रीतीने शब्द-अर्थ-प्रत्यय अशी त्रिपुटीयुक्त श्रेणी. समोर येत असते व प्रत्यय देऊन जात असते. अशा असंख्य प्रत्ययांचे संस्कार चित्तावर कोरले जातात. या प्रत्ययांच्या आधारावरच आपली जीव-जगत-संबंधाबाबत एक जीवनदृष्टी साकारित होते. यात पूर्वपूर्वसंस्कारांचा, परंपरेचा, गतानुगतिकत्वाचा भाग हाच प्रामुख्याने असतो.

पण काही अनपेक्षित अनुभवांच्या आघातामुळे आपली ही परंपरात्मक व प्रतिष्ठित जीवनदृष्टी जेव्हा आमूलाग्र हादरून जाते, तेव्हा 'प्रत्यय' ही काय वस्तू आहे, याचा शोध आपण घेऊ लागतो. हा शोध '**ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान**' या त्रिपुटीच्या आधारेच आपण करू लागतो. या विचारात असतानाच आपल्याला आढळून येते की, पदार्थांचे ज्ञान होताच, त्या पदार्थाबाबत आपल्या अंतःकरणात अनुकूल, प्रतिकूल वा उदासीन अशा वृत्ती उसळतात. दृष्टिपथात येणाऱ्या वा अन्य रीतीने भासणाऱ्या बहुसंख्य पदार्थांबाबत आपली वृत्ती उदासीन व निरस अशीच असते. पण ज्याचे ज्ञान होते त्या पदार्थाबाबत अनुकूल संवेदना उसळताच, एक निराळी प्रक्रिया सुरू होते. अनुकूल म्हणजे सुखद संवेदना उत्पन्न करणाऱ्या पदार्थाबाबत कोणत्या ना कोणत्या प्रकारची इच्छा उत्पन्न होते. ही इच्छा ज्ञानाला बाजूला सारते व इच्छापूर्तीच्या क्रियेला जन्म देते. आणि या क्रियेचा व्यापार सुरू होताच, इच्छा बाजूला सारली जाते व तो पदार्थ प्राप्त करून घेण्यासाठी प्रत्यक्ष कृती वा कृतिपरंपरा आकारास येते.

अशा रीतीने ज्ञान केवळ पदार्थांचे अस्तित्व भासविण्यापुरते क्षणिक, आणि यानंतर इच्छेने ज्ञान आवरित होणे व इच्छापूर्तीसाठी कृतीची परंपरा उदयास येणे, हेच सर्वसामान्यांच्याच नव्हे, तर मोठमोठ्यांच्या जीवनाचे स्वरूप बनते. या जीवन-प्रकारात, ज्ञान-इच्छा-कृती हे जे आपल्या मी-पणाचे तीन प्रमुख धर्म त्यांनी प्रवर्तित केली जाणारी उत्पत्ति-

स्थिति–लयांची वलये अधिकाधिक विस्तार पावत जातात. व त्या वलयांच्या लहान मोठ्या रिंगणातच आपले जीवन वर्तुळाकार भ्रमण करीत राहते.

याचे कारण असे की, ज्ञानाचा विषय होणाऱ्या बाह्य वस्तूबाबत कोणत्याही प्रकारची इच्छा उत्पन्न होताच, 'ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान' ही त्रिपुटी नाहीशी होते व '**भोक्ता–भोग्य–भोग**' ही त्रिपुटी आकारास येते. असे होताच आपण मग या नव्या त्रिपुटीच्या रिंगणातच भ्रमण करू लागतो. हे भ्रमण चालू असताना जी बाह्य वस्तू 'भोग्य' म्हणून हवीशी वाटते ती प्राप्त करून घेण्याची इच्छा प्रबळ होताच, आपण कर्मप्रवण होतो. इच्छित वस्तू हस्तगत करण्यासाठी कार्य करू लागतो. असे होताच 'भोक्ता–भोग्य-भोग' ही त्रिपुटी मागे सरून, '**कर्ता-कार्य-कर्म**' या आणखी एका नव्या त्रिपुटीच्या रिंगणात आपण भ्रमण करू लागतो.

अधिक सखोल विचार केल्यास आपल्या हे स्पष्ट निदर्शनास येते की, पदार्थाचे क्षणमात्र ज्ञान आणि मग तज्जन्य इच्छा व कृती यांचा अधिकाधिक प्रसार पावणारा वर्तुळात्मक विस्तार, हेच आपले जीवन होते. हा भोगेच्छाजन्य कर्तृत्वाचा विस्तार चोहोबाजूंनी आपल्याला घेरून टाकतो व लहानमोठ्या सुखदुःखमय तुरुंगात आपल्याला बद्ध करून ठेवणाराच तो ठरतो.

या बद्धपणाच्या सुखद व सुरक्षित वाटणाऱ्या परिस्थितीला आमूलाग्र हादरा देणारा धक्का, वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष झाल्यामुळे जेव्हा अनपेक्षितपणे आपल्यावर येऊन कोसळतो, तेव्हाच बद्धतेचे सर्व प्रकार–शारीरिक, मानसिक, वैचारिक, धार्मिक, अधार्मिक इत्यादी–आपल्या अवधानात येऊ लागतात. त्यांचे अधिकाधिक सूक्ष्म व सखोल अवलोकन आपण करू लागतो. आणि मग बद्धतेचे हे सर्व प्रकार, मग ते कितीही समाजमान्य व प्रतिष्ठित झालेले असोत, ते सर्व जीवाला संघर्षमय अशा भयानक व क्रूर अमानुषतेकडेच ओढून नेणारे आहेत, याची साक्ष आपल्याला पटते. ही साक्ष पटताच, 'बंधविनिर्मुक्ती' हेच आपले एकमात्र लक्ष्य होते. त्यासाठी समग्र जीवनाचे मोल द्यावे लागले तरी या लक्ष्याचे आकर्षण किंचितही कमी होत नाही. ही अशी अवस्था म्हणजेच मुमुक्षुता.

या अवस्थेत अखंड राहू लागता लागता, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांची समग्र प्रक्रिया अवधानात येऊ लागते. हीच सर्व प्रकारच्या बद्धतेला कारण कशी आहे, हेही ध्यानात येते. आणि या प्रक्रियेचे स्थूल, सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतम असे सर्व धागेदोरे आत्मनिरीक्षणाच्या क्ष–किरणात प्रविष्ट होऊ लागताच ते सर्व जळून खाक होतात. एक गूढ, अगाध, अगम्य 'नाहीपण' हेच जीवाचे 'आहेपण' होते. या नाहीपणात, शब्द, शब्दनिष्ठ विचार, ज्ञान, अज्ञान व तत्वज्ञान यांच्याकडे ओढ घेणारी प्रवृत्ती इतकी शिथिल होते की, ती असून नसल्यागत अशी होऊन बसते.

आपण ज्याला ज्ञान मानीत होतो, ते वारंवार भ्रामक ठरल्याची प्रतीती आल्यामुळेच हे नाहीपण आकारास आलेले असते. त्यामुळे यात ज्ञान व अज्ञान हे दोन्ही अर्थशून्य होतात. अज्ञानाचा अधिकाधिक निरास व ज्ञानाची अधिकाधिक समृद्धी, अशा रीतीने जीवनविकास घडून येणे अशक्य आहे, याचो साक्ष या नाहीपणातच पटते. कारण ज्या ज्ञानाच्या साह्याने अज्ञानाचा वा अविद्येचा निरास घडवून आणावयाचा, ते ज्ञानच भ्रामक अतएव व्यर्थ ठरल्यावर अविद्येचा नाश घडवून आणण्यास जीवापाशी काय बाकी उरते ? म्हणून सहजपणेच सत्यदर्शन–वस्तुदर्शन–आत्मदर्शन घडल्याशिवाय मानवी जीवनाला यथार्थता प्राप्त होणे सर्वथैव अशक्य आहे, याचीही साक्ष या नाहीपणातच पटते. आणि म्हणून अक्रिय पण अती तल्लख सावधानतेने सर्वस्पर्शी झालेले हे 'नाहीपण'— 'जग आघवे पोटी माये । गगना येव्हढे होऊनि ठाये ।'—असे हे 'नाहीपण', केवळ आत्मवस्तुदर्शनावर केंद्रित होऊ लागते. आणि मग, अहंबुद्धिनिष्ठ केंद्राचा नाश घडून आल्याशिवाय निखळ आत्मवस्तुदर्शनावर लक्ष केंद्रित होणे अशक्य आहे, याचाही साक्षात्कार अखेरीस या 'नाहीपणा'तच घडतो. या साक्षात्कारामुळेच या नाहीपणात 'अहं'चे विसर्जन घडून येते.

या अशा नाहीपणात न विद्या न अविद्या. अशा स्थितीत शब्द हा कोणावर हात उगारणार व कोणत्या अविद्या नामक वस्तूचा नाश घडवून आणणार ? अविद्येच्या आश्रयानेच राहणारा आणि अविद्येला अखंड

परिपुष्ट करीत राहणारा ' शब्द ', जेथे विद्या–अविद्येला कसलेही माहात्म्य उरलेले नसते तेथे कार्य तरी कोणते करणार ? व कोणता पराक्रम गाजवणार ?

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात--" बहुतापरी ऐशी । अविद्या नाही आपैसी । आता बोलू हात वसी । कोणावरी ? "

येथे पुष्कळांच्या मनात अशी शंका येणे संभवनीय आहे की, हे ' नाहीपण ' आत्मवस्तुदर्शन वा सत्यसाक्षात्कार करून देण्यास समर्थ तरी कसे ठरते ?

याचे उत्तर, येथवर जे ज्ञानदेवकृत निरूपण व त्यावरील रसरहस्य सांगितले गेले आहे, त्यातच अनुस्यूत आहे. याचा अधिक स्पष्ट बोध होण्यासाठी काही गोष्टी सतत अवधानात राहिल्या पाहिजेत. पहिली गोष्ट ही की, वर विस्ताराने निरूपिलेली अविद्येची मायावी किमया क्षणाक्षणाला अवधानात राहिली, तर आपण कोणत्या अवस्थेत राहू ? अर्थात नाहीपणाच्या. नाहीपणाच्या म्हणजे, विद्या व अविद्या यांची कार्येही अविद्येच्या आवरण–विक्षेप-शक्तीमुळेच प्रवर्तित होत असतात, याची स्पष्ट व अविचल जाणीव झाल्यामुळे सहजपणेच येणाऱ्या नाहीपणाच्या अवस्थेत आपण राहू. या अवस्थेत सर्व विकल्पन बंद पडत असल्यामुळे अविद्येची आवरण–विक्षेप--शक्तीची बाधा आपल्याला होत राहणे, हेही बंद पडते; त्यामुळे कोणत्याही आप्त वा आप्तेतर माणसाबाबत आपण कसलेही विकल्पन करणे सोडून देतो. यामुळे आपल्या संबंधात येणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीतील मनुष्यत्व हे जसे असेल तसेच आपल्यासमोर उभे राहू लागते. मनुष्यत्वाच्या अनंतविध छटा नव्यानेच आपल्या अवधानात येऊ लागतात. पण याबाबत कोणतेही विकल्पन न करता आपण त्यांच्याकडे केवळ विशुद्ध जिज्ञासेने पाहत राहतो. त्याचप्रमाणे आपल्या संबंधात येणाऱ्या माणसांच्या संपर्कामुळे आपल्या अंतःकरणात जे जे उसळते, त्याकडेही आपण विकल्पनशून्यरीतीने पाहत राहतो. सर्व आत्मानात्म पदार्थांकडे हे असे विकल्पनशून्य पाहणे क्षणाक्षणाला सहजपणे घडत राहिल्यामुळेच हे नाहीपण—" जग आघवे पोटी माये । गगनायेवढे होऊनि ठाये । "—असे

विश्वव्यापी होऊन बसते. या अशा नाहीपणाची ' निशी ' सहन होऊ लागताच, अविद्येची आवरण–विक्षेप–शक्ती ही काय वस्तू आहे याचा साक्षात्कार घडतो. असा साक्षात्कार घडताच अविद्येचे सर्व पाश शिथिल व शून्यवत होतात. त्यामुळे समग्र मानवजात अविद्येच्या पाशात अडकून बसल्यामुळे परस्परविरोध, संघर्ष व युद्ध यांच्या सर्वविनाशक प्रलयालाच ती कशी हातभार लावीत आहे, याची साक्ष पटते. जणू सर्व मानवी जग सर्व-संहारकारी महाप्रलयात लोटले जात आहे, असा साक्षात्कार क्षणाक्षणाला घडत राहतो. आणि तरीही अविद्यात्मक असे काहीतरी करणे हे किती व्यर्थ व मूर्खपणाचे आहे याचीही साक्ष या नाहीपणात स्पष्ट असल्यामुळे, आपली समग्र जीवशक्ती या नाहीपणात इतक्या तीव्रतम रीतीने दाटू लागते की, कोणत्या क्षणाला प्रचंड स्फोट होऊन काय घडून येईल, याची किंचितही शाश्वती उरत नाही. तरीपण हे नाहीपण प्रचंड क्रांतिगर्भ आहे, याची चाहूल आता मधूनमधून लागत राहते. ही अशी विलक्षण अवस्था म्हणजेच सन्मात्र–चिन्मात्र–आनंदमात्र अशी जी आत्मवस्तू तिच्या दर्शनाला प्रतिबंधक होणाऱ्या सर्व बंधांची विनाशावस्था व सर्वसंवेदनक्षम अशी विमुक्तावस्था.

अशा या प्रचंड क्रांतिगर्भ नाहीपणातच आपली समग्र जीवनशक्ती व वैश्विक चितिशक्ती यांचे मीलन घडून येणे संभवनीय होते. आणि मग क्षणाक्षणाला प्रचंड विस्फोटक सर्जनशीलता ही समग्र मानवजातीच्या कल्याणार्थ परम कारुणिक रूप धारण करून प्रस्फुरत राहणे, अशा अतर्क्य व अतिनिगूढ अवस्थेत जीव सहजपणेच अवस्थित होऊन बसणे शक्य होते. या अवस्थेतच ते जे वैश्विक सन्मात्र–चिन्मात्र–सुखमात्र त्याच्या शिव–शक्ति–समावेशनात्मक नित्यनतन स्फूर्तिमात्रतेचा आंतरिक स्पर्श प्राप्त होतो, असे ज्ञानदेवांच्या या अद्‌भुत ग्रंथावरून स्पष्ट दिसते. हा स्पर्शच समग्र चराचर सृष्टीत ते सन्मात्र–चिन्मात्र—आनंदमात्र कसे क्षणाक्षणाला सळसळत आहे, याचा साक्षात्कार घडवितो. हाच सत्यसाक्षात्कार हेच आत्मवस्तुदर्शन. हीच अमृतानुभूती.

* * *

ओव्या

साउलियेते साबळे । हालया भोय आदळे ।
की हालेनि अंतराळे । थोटावे हातु ॥ ४४ ॥
का मृगजळाच्या पानी । गगनाच्या आलिंगनी ।
नातरी चुंबनी । प्रतिबिंबाच्या ॥ ४५ ॥
उठावला वोथरे तवका । तो सुनाथ पडे असिका ।
अविद्या नाशी तर्का । तैसे होय ॥ ४६ ॥

* * *

अर्थ —

सावलीवर जर पहार मारली, तर ती सावलीला न लागता जमिनीवरच आदळते. अथवा आकाशाच्या पोकळीला मारण्यासाठी हात उगारावा तर तो हातच थिटा पडतो. ॥ ४४ ॥

किंवा मृगजळाचे पान करण्यासाठी अथवा आकाशाला आलिंगन देण्यासाठी अथवा प्रतिबिंबाचे चुंबन घेण्यासाठी, अंग थरारून सोडणारे असे जरी अवसान आणले, तरी ते जसे सर्व व्यर्थ होते, तद्वत अविद्येचा निरास करण्यासाठी तावातावाने पुढे सरसावणाऱ्या तर्काची गत होते. ॥ ४५–४६ ॥

* * *

रसरहस्य—

अविद्या ही मनाला प्रत्यक्ष भासत असली, तरी ती वर्तमान अशी वस्तू कशी नाही याची आपल्याला साक्षात प्रतीती आणून देण्यासाठी ज्ञानदेव आता आणखी काही समर्पक दृष्टांत देत आहेत.

सावली ही आपल्या परिचयाची वस्तू आहे. ती प्रत्यक्ष दिसते, पण तिचा नाश करून टाकण्यासाठी तिच्यावर पहारीचे कितीही घाव मारले तरी ते सावलीला न लागता, ज्या जमिनीवर ती पडलेली असते ती जमीनच भोसकली जाते.

अविद्यादेखील अशी सावलीसारखीच आहे. सावली जशी डोळ्याला भासते, तशी अविद्याही मनाला भासते. सावली जशी प्रत्यक्ष डोळ्याला दिसते म्हणून तिचा 'आहे' या पदाने बोध होतो; तद्वत अविद्या हिचाही 'आहे' या पदाने मनाच्या द्वारा आपल्याला बोध होतो. या अर्थाने सावली व अविद्या हे दोन्ही भावपदार्थ ठरतात. पण सावलीत सावलीपण असा काही विशेष पदार्थ आहे का, हे पाहण्यासाठी त्या सावलीवर पहार मारली तर तिला काही ती लागत नाही. म्हणून तिच्यात कोणत्याही प्रकारचे विशेष वस्तुत्व नाही असेच म्हणावे लागते. तद्वत अविद्येचे अविद्यात्व कशात आहे हे पाहू जाता, ती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अतएव वस्तुत्व-शून्य आहे असेच प्रत्ययास येते. आणि म्हणूनच सावली जशी पहारीच्या आघातांनी नष्ट केली जाऊ शकत नाही, तद्वत अविद्यादेखील अहंबुद्धीने तिचा नाश करण्याच्या हेतूने केलेल्या कोणत्याही तर्कादी वा साधनादी प्रकारच्या प्रयत्नांनी नष्ट केली जाऊ शकत नाही. उलट, सावलीवर हाण-लेले पहारीचे घाव जसे जमिनीलाच लागतात, तद्वत अहंबुद्धीने अविद्या नष्ट करून टाकण्यासाठी केलेल्या सर्व प्रयत्नांचे घाव हे ज्या चित्ताच्या भूमीवर अविद्यारूपी सावली पडलेली दिसते त्या अविद्यारूपी सावलीला न लागता चित्तभूमीवरच ते आदळतात व तिचे स्वास्थ्य अधिकाधिक बिघडविण्यासच कारणीभूत होतात.

"येथ एक नवलावो । जो जो कीजे तरणोपावो ।
तो तो अपावो । होय ते ऐक ॥" (ज्ञानेश्वरी ७–८२)

अविद्येच्या स्वरूपाबाबत व तिच्या नाशाबाबत वस्तुस्थिती ही अशी असल्यामुळे, तिचा तर्काने, मनाने वा अहंबुद्धीने करण्यात येणाऱ्या अनु-ष्ठानादी वा साधनादी प्रयत्नांनी नाश केला जाणे सर्वथैव अशक्य आहे, असे ज्ञानदेव येथे निश्चयाने सांगत आहेत. जे योग्य रीतीने आत्मनिरीक्षण करतील, त्यांना या सत्याची तितक्याच निश्चितपणे साक्षात प्रतीती येईल. पण दुर्दैव हे आहे की, नकळत अविद्येच्या आहारी जाणाऱ्या मोठमोठ्या नामवंत साधक--सिद्धादी मानल्या गेलेल्या पुरुषांचे या सत्याकडे सदैव दुर्लक्षच होत आले आहे. ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, मंत्र-

तंत्रादी साधना, अनुष्ठानादी उपासना, इत्यादींबाबतच्या विपरीत कल्पनांचा युगानुयुगे अध्यात्माच्या नावावर इतका प्रचंड व अव्याहत प्रचार होत आला आहे, व तो इतका अमर्यादपणे प्रतिष्ठा पावला आहे की, त्यामुळे मानव हे अविद्येच्या मगरमिठीतून मुक्त होण्याऐवजी, वस्तुदर्शन काळवंडून टाकणारे तिचे पाश मानवाच्या चित्ताभोवती आजवर अधिकाधिक आवळलेच गेले आहेत.

याचे कारण अविद्या ही काय वस्तू (?) आहे, इकडे सहसा लक्षच दिले जात नाही. विशेषत: अविद्या ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक आहे व तिचे कार्य 'सवासन मनोमात्र योनिरूप' आहे; आणि म्हणून पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्त असे सर्व प्रकारचे विकल्पन व तज्जन्य तर्कात्मक वा शब्दप्रामाण्यात्मक साधना-उपासना-अनुष्ठानादी प्रयत्न हे अविद्येच्या मायावी कार्याचेच प्रकार असतात; या मूलभूत सत्याकडे मानवांचे सदैव दुर्लक्षच होत आलेले आहे. या अशा दुर्लक्षावर आधारले गेलेले सर्व उपाय हे वस्तुदर्शनाला अपायकारकच होत असतात; आणि तरीही या उपायांना इतकी बेसुमार प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली आहे की, या उपायांचा अंधश्रद्धेने व अव्यभिचारी निष्ठेने अवलंब करणारेच 'अध्यात्मवादी' व 'अधिकारी पुरुष' म्हणून सदैव वाजले-गाजले जातात! या अशा उपायांनी मानवांची अविद्येच्या मगरमिठीतून मुक्तता होणे सर्वथैव अशक्य आहे, हे ओळखण्याची आता वेळ आलेली आहे. कारण याच्याकडे आजवर होत आलेले दुर्लक्ष पूर्ववत चालू राहिले, तर समग्र मानवजात या भूतलावरून लवकरच नष्टप्राय झाल्यावाचून राहणार नाही.

वैश्विक चितिशक्ती ही जशी नित्य सर्जनशील असते, तशीच ती नित्यसंहारकारीही असते. समग्र वैश्विक उत्क्रांती ज्यात स्व-संवेद्य होते, असा मानवनामक अद्भुत प्राणी ज्या वैश्विक चितिशक्तीने आकारास आणला, त्या चितिशक्तीला जर असे दिसून आले की, हा मानव 'सवासन-मनोमात्र-योनिरूप' विकल्पनांचा, म्हणजेच अविद्येचा त्याग करण्याकडे दुर्लक्ष करण्यातच धन्यता मानीत बसला आहे, तर ती वैश्विक चितिशक्ती मानवजातीचा संहार करून 'नवा मानव' उदयास आणण्यास किंचितही

कचरणार नाही. कारण स्व-संवेद्यतेचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी आपली समग्र जीवशक्ती पणास लावणाऱ्याला ही वैश्विक चितिशक्ती आपल्या परमकारुणिकतेचे जसे दर्शन घडवते, तद्वत स्व-संवेद्यतेला आवरित व विक्षेपित करणाऱ्या अविद्येच्या आहारी जाण्यातच धन्यता मानणाऱ्यांचा तितक्याच सहजतेने ती संहारही घडवून आणते !

ही वस्तुस्थिती मानवाने ओळखावी आणि आत्मनिरीक्षणरूप 'उपायवनवसंतू'चा आश्रय करून सर्वार्थगर्भ अशा निखळ नाहीपणात त्याने अवस्थित व्हावे व आत्मवस्तूचे साक्षात दर्शन घेऊन धन्य व्हावे, या परमकारुणिक हेतूनेच ज्ञानदेवांचा हा अद्भुत ग्रंथ प्रस्फूर्त झालेला आहे. आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने या ग्रंथातील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी जाण्याचा प्रयत्न न करता, त्याची वा ज्ञानदेवनामक विभूतीची केवळ निर्बुद्ध पूजा बांधण्यातच मग्न होणारे लोक, यातील अमृताच्या आस्वादापासून सदैव वंचितच राहतील.

* * *

सर्व अहंबुद्धिजन्य प्रयत्न हे अविद्येचा नाश घडवून आणण्यास सदैव असमर्थच ठरत असतात. एवढेच नव्हे, तर सावलीचा नाश करण्याच्या हेतूने तिच्यावर मारण्यात आलेले पहारीचे घाव हे जसे जमिनीवरच आदळतात व तिला छिन्नभिन्न करतात; तद्वत अहंबुद्धीने अविद्येचा नाश घडवून आणण्यासाठी करण्यात येणारे सर्व तर्कात्मक वा शब्दप्रामाण्यात्मक साधना-उपासनादी प्रयत्न हे चित्तभूमीला अधिकाधिक विकृत करून अविद्येच्या आत्मघातकी पाशांना बळकटी आणण्यासच कारणीभूत होतात.

अविद्येचा अंधार आणि जड वस्तूची सावली, यांचे जे साम्य वरील दृष्टांतात सूचित केले आहे, त्याचा आशय नीट अवधानात घेतला पाहिजे. सावली ही जड व घन वस्तूवर प्रकाशकिरण पडले की, प्रकाश ज्या दिशेने येतो त्याच्या विरुद्ध दिशेला पडत असते. ती पडण्याचे कारण जड वस्तूची प्रकाशाला अडविणारी व आपल्यापासून त्याला परावर्तित करणारी घनता हेच असते. हे जसे आहे, तद्वत मानवाच्या चित्तवृत्ती ह्या त्याच्या जड देहाच्या गरजांशी तादात्म्य पावून घोरतमवत घन

बनतात आणि वस्तुप्रभेला अंतःकरणात प्रवेश करून देण्याला प्रतिबंधक होतात. म्हणून या जडवत व घोरतमवत चित्तवृत्तींची सावली अंतःकरणातील चित्तभूमीवर पडते व जीवाची दृष्टी काळवंडून टाकते. एवढेच नव्हे तर वस्तुप्रभेच्या किरणांना आंतरिक तमात्मक वासनावेगामुळे बाहेरच्या बाहेरच परावृत्त करण्यास त्या चित्तवृत्ती कारणीभूत होतात. म्हणून पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारामुळे जड व घोरतमवत पुष्ट झालेल्या चित्तवृत्तींना आत्मनिरीक्षणाच्या क्ष–किरणात क्षणाक्षणाला वावरत ठेवून, त्यांचे मायावी कार्य आमूलाग्र पाहावे लागते व ते आरपार भेदून टाकावे लागते. या कार्याची समग्र प्रक्रिया अवधानात येताच त्या चित्तवृत्ती आंतरिक विरोधशून्यतेमुळे कृतार्थ व क्षीण होऊन आपोआपच नामशेष होतात. अशा रीतीने चित्तवृत्तींचे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक उमाळे, अंतःकरणातून निर्बुद्ध विरोधाचे खाद्य मिळणे बंद झाल्यामुळे, आपोआप शिथिल, क्षीण व नष्टप्राय होतात. एक वृत्ती उसळावी, काही काळ राहावी व विरून जावी; आणि मग दुसरी वृत्ती कशी उसळते हे अवधानपूर्वक पाहण्यात लक्ष गुंतले असता, दुसरी वृत्ती बराच वेळ उसळूच नये, अशी अवस्था चित्ताला प्राप्त होऊ लागते. हे वृत्तिशून्य मध्यंतर, म्हणजे चित्तभूमीचे योगभूमिकेत क्रांतिकारक परिवर्तन घडून येणे आणि निकराच्या आत्मभावात जीव अवस्थित होत जाणे. हे वृत्तिशून्य मध्यंतर दिक्कालशून्य असे असते. हेच ज्ञानदेवप्रणीत 'नाहीपण'. हेच नाहीपण केवळ असंग व निवृत्त आत्मनिरीक्षणामुळे ' जग आघवें पोटी माये । गगना येव्हढे होऊनि ठाये । '—असे होते आणि त्यामुळे जीवशक्ती ही वैश्विक चितिशक्तीकडे अधिकाधिक वेगाने आकर्षिली जाते. आणि मग अविद्येच्या आवरण–विक्षेपशक्तीचे कार्य संपुष्टात येताच, वैश्विक चितिशक्तीच्या प्रचंड सर्जनशीलतेची निखळ स्फूर्ति-मात्रता, म्हणजेच ' वस्तु–प्रभा ' अंतःकरणात संचरते. चित्तवृत्तींची जड देहतादात्म्यात्मक तमरूप घनता नष्ट झाल्यानंतरच वस्तुप्रभेचे किरण अंतःकरणात प्रवेश करू शकतात. वस्तुप्रभेचा स्पर्श अशा रीतीने अंतःकरणाला प्राप्त होताच अविद्येचे काळवखे पार विलोपून जाते. आणि मग—

" अविद्येचे काळवखें । की स्वबोध सुदिनी फाके ।
सिवतले प्रसादार्के । जयाचेनि ।। " (२–१०)

आणि “ जयाचेनि कृपातुषारे । परतले अविद्येचे मोहिरे ।
परिणमे अपारे । बोधामृते ॥ ” (२-१५)

—असे नवल घडून येते.

* * *

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, आकाशाच्या पोकळीला मारण्यासाठी हात उगारावा, तर तो हातच थिटा पडतो. आकाशाच्या अंतराळाला कसलीही इजा न होता, त्या अंतराळाला मार देऊ पाहणारा हात मात्र स्वतःच दुखावला जातो. तद्वत अविद्येचा नाश करण्यासाठी अहंबुद्धीने करण्यात येणारे तर्कादी व साधनादी प्रयत्न हेदेखील असेच व्यर्थ ठरतात. एवढेच नव्हे, तर जो जीव हे प्रयत्न करीत बसतो, तोच या प्रयत्नांमुळे अधिकाधिक दुखावला जातो. कारण हे प्रयत्न अविद्येचा नाश घडवून आणण्याऐवजी तिचे पाश अधिकाधिक आवळले जाण्यासच व जीवाला त्यात अधिकाधिक बद्ध करून ठेवण्यासच कारणीभूत होतात.

अविद्या जणू आकाशाच्या पोकळीसारखी आहे, असे या दृष्टांताने ध्वनित केले आहे. आकाश ‘ आहे ’ म्हणजे तो भावरूप पदार्थ आहे. तद्वत अविद्यादेखील ‘ आहे ’ अशीच भासते, म्हणून तीदेखील भावरूप पदार्थ आहे. पण आकाशाच्या पोकळीचा, तिच्यावर हात मारून जसा नाश करता येत नाही, तद्वत अविद्या ही अहंबुद्धिजन्य प्रयत्नांनी नष्ट करू म्हटले, तर ते शक्य होत नाही. शिवाय आकाश जसे सर्वभूतभौतिक व्यापून असते आणि तरीही अथवा म्हणूनच पोकळ असते, तद्वत अविद्या हीदेखील पोकळ असताही वा पोकळ आहे म्हणूनच समग्र मानवी जीवनाला व्यापून बसते; पण आकाश व अविद्या यांचे साम्य येथेच संपते. आकाश कोणत्याही भूतभौतिकाला कसलीही इजा करीत नाही पण अविद्या मात्र अहं-बुद्धीचे साह्य घेऊन, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या आवेगामुळे मानवाला नसलेले ते असलेले असे दाखवते. व जे वस्तुतः असते त्याच्या दर्शनापासून त्याला वंचित करते. पण अविद्येची ही मायावी करामत जीव आपल्या स्व-संवेद्यतेचे स्वरूप समजून घेत नाही, म्हणूनच घडून येते. जीवाच्या या दुर्लक्षाचे सहकार्य प्राप्त न झाले, तर अविद्यादेखील आकाशाच्या पोकळीसारखी आपोआप

निष्क्रिय व शून्यवत होते. आकाशाच्या पोकळीचा तिच्यावर हात मारून जसा नाश करता येत नाही, तद्वत अविद्येच्या पोकळीचाही अहंबुद्धिजन्य प्रयत्नांनी नाश घडवून आणता येत नाही. म्हणून ज्या दुर्लक्षाचे सहकार्य घेऊनच अविद्या आपली मायावी करामत करण्यास समर्थ ठरते, त्या दुर्लक्षाचा त्याग करून, सर्वाविधानात्मक लक्षसंधानाचा अंगीकार करणे, हाच अविद्येचे कार्य संपुष्टात आणण्याचा एकमात्र उपाय ठरतो.

* * *

' का मृगजळाच्या पानी '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात—' मृगजळाचे प्राशन करण्यासाठी, अथवा गगनाला आलिंगन देण्यासाठी, अथवा प्रतिबिंबाचे चुंबन घेण्यासाठी, सारे अंगांग थरारून टाकणारे अवसान आणले, तरी ते सर्व जसे व्यर्थ ठरते, तद्वत अविद्येचा निरास करण्यासाठी तावातावाने पुढे सरसावणाऱ्या तर्काची गत होते.

मृगजळ हा एक आभास आहे. ती असते एक किरणजालाची विशिष्ट किमया आणि भासतात मात्र जलतरंग. असते तेज आणि भासते जल. हे असे का घडते ? तर जीवाच्या पोटी जी तहान उद्‌भवते व जी शमविण्यासाठी जलाची आवश्यकता स्वाभाविकपणेच निर्माण होते, ती तहान, ती तृष्णा, जलाच्या शोधात असताना इतकी आसुसल्यासारखी होते की, जलतरंगवत किरणजालाची किमया दृष्टीस पडताच ते जलच आहे, असे त्या जीवाला भासते. आणि त्यामुळे सारे अवसान एकवटून तो जीव त्या मृगजळाचे प्राशन करण्यासाठी धावू लागतो. पण हे अवसान व हे धावणे, मृगजळ हे वस्तुतः जल नसल्यामुळे जसे व्यर्थ ठरते; तद्वत जीवाच्या पोटी देहाच्या गरजा भागविण्यासाठी ज्या पदार्थांची प्राप्ती आवश्यक असते ते पदार्थ प्राप्त करणे हे स्वाभाविकच असते, म्हणून तहान भागविण्यासाठी पाणी दिसताच पाण्याकडे झेपावणे हे स्वाभाविकच आहे. पण दिसलेले—वा भासलेले पाणी जर वस्तुतः पाणी असेल, तरच तहान भागविली जाणे शक्य

होईल; नाहीतर पाणी पिण्यासाठी करण्यात आलेला सारा खटाटोप व्यर्थच ठरेल.

मानव हाही एक प्राकृतिक प्राणी आहे. त्याला देहधारणार्थ तहानभूक लागणे व ती शमविण्यासाठी त्याने प्रयत्नशील होण हेही स्वाभाविकच आहे; पण तहान, भूक व अन्य आवश्यक गरजा भागविल्या जाताच ज्या सुखसमाधानाची अनुभूती त्याला प्राप्त होते, ती अनुभूतीच आवश्यकतेपेक्षा अधिकाधिकाची तृष्णा त्याच्या अंतःकरणात निर्माण करते. ही अधिकाधिकाची तृष्णा अनावश्यक असल्यामुळे ती अस्वाभाविक, कृत्रिम व मोहमय रूप धारण करते. म्हणून स्वाभाविक, प्राकृतिक तृष्णेची ही विकृती होते. ही विकृती केवळ मानसिक असते. 'सवासन मनोमात्र योनिरूप' अशी केवळ विकल्पनात्मक असते आणि म्हणूनच अधिकाधिकासाठी सदैव आसुसल्यासारखे होणे, हा तिचा स्वभाव बनून जातो. हा स्वभाव वास्तव नसून वास्तविक स्वाभाविकपणाची ही विकृती असते. ही विकृती अनेक अनावश्यक तृष्णांची जननी ठरते. ही अनावश्यक तृष्णांची जननी म्हणजेच वासना. हीच अविद्यारूपी महामायेचे रूप धारण करते. आणि असंख्य व अनेकविध इच्छा–आकांक्षा–महत्त्वाकांक्षा यांची मृगजळे भासविण्यास प्रामुख्याने कारणीभूत होते.

आपल्या अंतःकरणात उसळणाऱ्या असंख्य वृत्ती–प्रवृत्तींचे स्वरूप इच्छा–आकांक्षा–महत्त्वाकांक्षा यांची मृगजळे भासविणारे आहे की नाही, याची साक्ष सुयोग्य आत्मनिरीक्षणानेच पटू शकते. पण नक्की हेच टाळून, वासनेवर विजय मिळविण्यासाठी तर्कात्मक, शब्दप्रामाण्यात्मक अशा अहंबुद्धिप्रेरित साधना–उपासनांच्या नादी लागणे, म्हणजे मृगजळाच्या पानाने तहान भागविण्यासाठी, अथवा गगनाला आलिंगन देण्यासाठी, अथवा प्रतिबिंबाचे चुंबन घेण्यासाठी, सर्वांग थरारून सोडणारे अवसान आणण्यासारखेच ठरते. हे अवसान कितीही प्रचंड असले, तरी ते जसे वांझ व व्यर्थ ठरते, तद्वत अविद्येचा नाश करण्यासाठी करण्यात येणारा तर्कात्मक, शब्दप्रामाण्यात्मक वा साधनात्मक असा अहंबुद्धिप्रेरित सर्व खटाटोप हा वांझ व व्यर्थ ठरतो.

या दृष्टांतात मृगजळाचे प्राशन करण्यासाठी करण्यात येणारा खटाटोप हा स्वाभाविक तृष्णेच्या विकृतीचा निदर्शक आहे. गगनाला आलिंगन देण्यासाठी करण्यात येणारा खटाटोप हा महत्त्वाकांक्षेचा निदर्शक आहे. आणि प्रतिबिंबाचे चुंबन घेण्यासाठी करण्यात येणारा खटाटोप हा मानसिक विकृतीच्या परमावधीचा निदर्शक आहे. पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक विकल्पन हे वस्तूवर अवस्तूचे आरोप करण्याच्या बाबतीत मानवाला विकृतींच्या कोणत्या थरापर्यंत नेते आणि आत्मवस्तुदर्शनापासून त्याला सदैव वंचित ठेवण्यास कसे कारणीभूत होते, याची समग्र मीमांसा अत्यंत विदारक रूपात या दृष्टांतात ठासून भरलेली आहे.

* * *

ओव्या—

ऐसी अविद्या नाशावी । हे वाहेल जो जीवी ।
तेणे साली काढावी । आकाशाची ॥ ४७ ॥

तेणे शेळी गळा दोहावी । गुडघा वास पाहावी ।
वाळवूनि काचरी करावी । सांजवेळेची ॥ ४८ ॥

जांभई वाटुनी रसु । तेणे काढावा बहुवसु ।
कालवूनि आळसू । मोदळा पाजावा ॥ ४९ ॥

तो पाठा पाणी परतु । पडली साउली उलथु ।
वारियाचे तांथु । वळू सुखे ॥ ५० ॥

तो बागुलाते मारू । प्रतिबिंब खोळे भरू ।
तळहाताचे विचरू । केश सुखे ॥ ५१ ॥

घटाचे नाहीपण फोडू । गगनाची फुले तोडू ।
सशियाचे मोडू । शिंग सुखे ॥ ५२ ॥

तो कापुराची मशी करू । रत्नदीपी काजळ धरू ।
वांझेचे लेकरू । परणू सुखे ॥ ५३ ॥

तो अवसेचेनि सुधाकरे । पोसू पाताळीची चकोरे ।
मृगजळीची जलचरे । काढू सुखे ।। ५४ ।।

अहो हे किती बोलावे । अविद्या रचिली अभावे ।
आता काई नाशावे । शब्दे येणे ।। ५५ ।।

* * *

अर्थ —

वर वर्णिल्याप्रमाणे शब्द व शब्दाधिष्ठित तर्कादी साधनांनी अविद्येचा नाश करण्याचा जे खटाटोप करतात व या खटाटोपाने अविद्येचा नाश घडून येतो असे मानतात, त्यांचा हा खटाटोप व त्यांचे हे मानणे म्हणजे आकाशाची साल काढीत बसणे; शेळीच्या गलस्तनातून दूध काढीत बसणे; गुडध्याच्या डोळ्यांनी मार्ग आक्रमिणे; सांजवेळेचे तुकडे करून व ते वाळवून त्याच्या काचऱ्या करीत बसणे; जांभई वाटून तिचा खूप रस काढीत बसणे; व त्यात आळस कालवून त्याचा मोदळा पाजीत बसणे. पाटाचे पाणी पाठमोरे करून अशा लोकांनी ते खुशाल वळवीत बसावे; खाली पडलेली सावली वर उचलून टाकण्याचा खटाटोप करावा; वाऱ्याचे तंतू काढून त्यांचा दोर वळवीत बसावे; बागुलाला ठार करीत राहावे; प्रतिबिंबाला पिशवीत भरीत बसावे; तळहाताचे केस विंचरीत बसावे; घटाचे नाहीपण फोडीत बसावे; गगनाची फुले तोडीत बसावे; सशाचे शिंग मोडीत बसावे; कापूर जाळून त्याची शाई करीत बसावे; रत्नाच्या दीप्तीवर काजळ धरीत बसावे; वांझेच्या पोरीशी परिणय करीत बसावे; अमावस्येच्या चांदण्यावर पाताळीची चकोरे पोशीत बसावे; मृगजळातून मासे काढीत बसावे; —हे सर्व जसे व्यर्थ व हास्यास्पद, तद्वत शब्दतर्कादी साधनांनी अविद्येचा नाश करीत बसण्याचा खटाटोप हा व्यर्थ व हास्यास्पद आहे. ।। ४७-५४ ।।

अहो, हे पटविण्यासाठी आता बोलावे तरी किती ? वस्तुस्थिती अशी आहे की, अविद्या ही मनाला भासत असली व त्यामुळे ती भावरूप पदार्थासारखी ठरत असली, तरी तिची रचना अभावात्मकच आहे. म्हणून

भासणाऱ्या पण वस्तुतः नसणाऱ्या अविद्येचा नाश शब्दाच्या साह्याने घडून येतो या म्हणण्याला काय अर्थ उरतो ? शब्दाने नष्ट केले जाण्यासारखे अविद्येत वस्तुतः काय आहे ? ।।५५।।

* * *

रसरहस्य

आपल्या अविद्येचा नाश घडवून आणण्यास शब्द–तर्कादी साधनांचा उपयोग होतो, असा समज जे आपल्या जीवात धारण करून बसतील आणि अविद्या नष्ट करून टाकण्यासाठी आपल्या वा अन्यांच्या अहंबुद्धीवर विसंबून कोणत्याही प्रकारचा खटाटोप जे करीत बसतील त्यांना, ह्या ओव्यांचा आशय ध्यानी येताच हे कळून येईल की, शब्दतर्कादी साधनांनी अविद्या तर नष्ट होणारच नाही. उलट, अविद्यानाशाचा हा खटाटोप करणारे जीव अविद्येच्या मायावी पाशात अधिकच गुरफटले जातील; एवढेच नव्हे, तर वस्तुदर्शनाला ते सदैव वंचित होऊन बसतील. ही वस्तुस्थिती आपणा सर्वांना पटविण्यासाठी ज्ञानदेवांनी विविध व समर्पक दृष्टांत देऊन आपल्या प्रतिभेची येथे अगदी कमाल करून सोडली आहे.

या दृष्टांतांवरून हे अगदी स्पष्ट होते की, अविद्या ही काय वस्तू (?) आहे, हे यथार्थतेने जाणून घेणे, हाच अविद्यानिरासाचा एकमात्र उपाय आहे. अविद्या माणसांना सदैव 'आहे–नाही'च्या स्वरूपात म्हणजे एकाच वेळी व एकाच अनुभवाच्या बाबतीत आहे–नाहीशी भासत राहते, ही सर्वसामान्य जनांच्या मानसिक अवस्थेची वस्तुस्थिती आहे. कारण आपल्याला जे जे दिसते भासते वा अनुभवास येते, ते ते अल्पांशाने कळले असे वाटते व विचार करताच बहुतांशाने ते अनाकलनीयच राहते, अशी आपल्या प्रतीती–प्रकाराचीच सदैव जाणवत राहणारी वस्तुस्थिती आहे. म्हणून त्या वृत्ती–प्रवृत्तींचे स्वरूप काय ? त्यांच्या प्रक्रियेचे स्वरूप कसे आहे ?—अशा प्रश्नावरच दृष्टी केंद्रित करणे, म्हणजेच सतत आत्मनिरीक्षण करण्याकडे लक्ष केंद्रित करणे, हाच अविद्येचे स्वरूप समजून घेण्याचा एकमात्र मार्ग उरतो. आणि अशा रीतीने अविद्येचे समग्र स्वरूप व प्रक्रिया,

ती जशी वर्तत असेल तशीच अवधानात येताच, अविद्या ही केवळ भासणारी व भुलविणारी पण स्वरूपतः वर्तमानकाळी अस्तित्वात नसणारी अशी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक केवळ मायावी किमया आहे, याचा आपोआपच साक्षात्कार घडतो. यासाठी निराळे असे काहीच करावे लागत नाही. असा साक्षात्कार घडणे म्हणजेच अविद्या नष्ट होणे. ही वस्तुस्थिती आपल्या पूर्णपणे आकलनात यावी, या हेतूनेच वरील सर्व दृष्टांत देण्यात आले आहेत. हे ध्यानात घेऊन या ओव्यांकडे नुसते पाहत राहिले, तरी अविद्येचे स्वरूप व तिची मायावी प्रक्रिया समोर स्पष्टपणे उभी राहील. व ती पाहता पाहताच अविद्या नाहीपणात विरून गेल्याचा साक्षात्कार घडेल.

* * *

' तेणे साली काढावी । आकाशाची '

'आकाशाची साल काढीत बसणे' असे वाक्य समोर येताच आप-ल्याला मोठी मौज वाटते. ज्ञानदेवांच्या कल्पकतेचे कौतुक करावेसे वाटते. दोन अशक्ये जवळ आणून ज्ञानदेवांनी जणू हास्याचे, हास्यास्पदतेचे मनोज्ञ फवारे उडवले आहेत, असे आपल्याला वाटते. आकाशाला साल नसते हे एक अशक्य; आणि नसलेली साल काढीत बसण्याचा खटाटोप, हे दुसरे अशक्य. ही अशक्ये कोठेही कोणत्याही काळी अस्तित्वात असणे संभवनीयच नाही, अशी आपली समजूत होते. पण त्यांची एकत्र जुळणी करून ज्ञानदेवांनी जी चमत्कृती केली आहे, ती पाहून आपण हर्षित होतो. जणू ही दोन अशक्ये गंधर्व-नगरीतीलच किमया आहे ! आपल्या जीव-नाचा त्यांच्याशी कसलाही संबंध कधीही येत नाही, येणे शक्य नाही, असेच आपण गृहीत धरून चालतो. आणि म्हणून ज्ञानदेवांच्या कल्पकतेचे आपण कौतुक करीत बसतो.

पण ज्ञानदेव म्हणतात, अविद्याग्रस्त असे जे तुमचे-आमचे जीवन आहे, त्यात तुम्ही-आम्ही जे जे करीत असतो, ते ते सर्व आकाशाची साल काढीत बसण्यासारखेच असते ! हे वाक्य वाचताच तुमच्या मनाला गुद-गुल्या होतात का ? ज्ञानदेवांचा हा तुमच्या-आमच्या जीवनप्रकारावरील

आघात आपण पचवू शकतो का ? हा आपल्या दैनंदिन जीवनप्रकारावरच मर्मभेदी हल्ला आहे हे ध्यानात आल्यावरही ज्ञानदेवांच्या कल्पकतेचे कौतुक करावेसे वाटते का ? ज्ञानदेवांचा रोख कुठे आहे, हे ध्यानात आल्यानंतरही जर ज्ञानदेवांच्या कल्पकतेचे कौतुक करावेसे वाटले तरच ते सुजाण कौतुक होईल; नाहीतर केवळ थिल्लर मौज !

ज्ञानदेवांच्या म्हणण्याचा आशय असा की, तुम्ही आम्ही सर्व अविद्याग्रस्त आहोत; पण ही अविद्याग्रस्तता आपल्याला आवडत नसल्यामुळे शब्द–तर्कादिकांवर आधारलेल्या शिक्षणाच्या साह्याने ज्ञानसंपादनाचा प्रचंड खटाटोप करण्यात व अशा रीतीने अविद्येचा नाश घडवून आणण्यात आपण सर्व सदैव दंग असतो. हा जो आपला जीवनप्रकार, त्याला सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्यामुळे तो मनात बाळगून आपण जे जे करीत असतो, ते सर्व आकाशाची साल काढीत बसण्यासारखेच आहे, असे ज्ञानदेव आपल्याला सांगत आहेत ! पटते का हे ?

नसेल पटत, तर पहा आपल्या जीवनप्रकाराकडे आणि त्यात जे जे तुम्हाला अर्थपूर्ण व महत्त्वाचे वाटते, त्यापैकी कोणतीही प्रवृत्ती वा कृती उदाहरणादाखल समोर घ्या. अधिकाधिक ज्ञानसंपादनाचा खटाटोप; अधिकाधिक धनदौलत मिळविण्याचा खटाटोप; अधिकाधिक मानमरातब मिळविण्याचा खटाटोप; अधिकाधिक लोकप्रियता व सामाजिक प्रतिष्ठा मिळविण्याचा खटाटोप; इत्यादी. घ्या, कोणतेही उदाहरण घ्या. आणि पाहा या उदाहरणांकडे जरा नजर रोखून. काय दिसते तुम्हाला ? तथाकथित अधिकाधिक ज्ञान, धनदौलत, मानमरातब, लोकप्रियता व सामाजिक प्रतिष्ठा, हे सर्व प्रकार एकीकडे, आणि आकाशाला साल असते हे मानणे दुसरीकडे; या दोन गोष्टीत कोणता फरक आहे ? आणि या अधिकाधिकाच्या हव्यासापायी आपण जो खटाटोप जन्मभर करीत राहतो, तो एकीकडे, आणि आकाशाची साल काढीत बसण्याचा खटाटोप दुसरीकडे; या दोन गोष्टीत कोणता फरक आहे ?

आपण जीवन–मरणाच्या सीमारेषेवर आहोत, हे सत्य अतीव गांभीर्याने ध्यानात आणा व पहा जरा या प्रश्नांकडे. तुमच्या–आमच्या

अंगवळणी पडलेल्या जीवनप्रकाराला, हे एक अतिगंभीर आव्हान आहे, असे समजून पाहा या प्रश्नांकडे.

"यात काय अर्थ आहे ? हे तर सर्वच करतात. याचा अविद्येशी व वस्तुदर्शनाशी कोणता संबंध आहे ? 'प्रपंच नेटका' करण्यासाठीच आमचा हा खटाटोप असतो. तो साधल्याशिवाय परमार्थाच्या गोष्टी बोलण्यात काय अर्थ आहे ?"—अशा तऱ्हेचे आत्मसमर्थन करून या आव्हानकारक प्रश्नांना डावलण्यासाठी कृपा करून पळवाटा शोधून काढू नका. अधिकाधिकाचा वर उल्लेखिलेला हव्यास आणि त्यापायी जन्मभर चालणारा खटाटोप ह्या काय वस्तू आहेत, हे संपूर्णत्वाने अवधानात आणण्याचा प्रयत्न करा. असे करताच तुमच्या हे ध्यानी येऊ लागेल की, अधिकाधिकाचा माझा हव्यास आणि इतरांचा याच प्रकारचा हव्यास, यांच्यात अखंड संघर्ष निर्माण होत राहण्यापलीकडे आणि हा संघर्ष वारंवार अनेकविध संग्रामात परिणत होऊन मानवजातीच्या सर्वसंहाराचे भवितव्य अटळ करण्यापलीकडे या अधिकाधिकाच्या हव्यासातून दुसरे काहीही कदापिही संभवणे सर्वथैव अशक्य आहे. म्हणून हा हव्यास सार्थ व समर्थनीय आहे असे मानणे काय आणि आकाशाला साल असते असे मानणे काय, या दोन गोष्टीत कोणता फरक उरतो ? आणि या अशा हव्यासाची पूर्ती करण्यासाठी जन्मभर कोणता ना कोणता खटाटोप करीत राहणे काय आणि आकाशाची साल काढीत बसण्याचा खटाटोप करीत बसणे काय, या दोन गोष्टीत कोणता फरक उरतो ?

व्यक्ती–व्यक्तीच्या मनात बीज पेरायचे स्पर्धा, संघर्ष, संग्राम यांचे; आणि फळ अपेक्षावयाचे सुखसमाधानाचे आणि सामाजिक व जागतिक शांतीचे; हा प्रकार बीज पेरावयाचे विषवृक्षाचे आणि फळ अपेक्षावयाचे अमृताचे, यासारखाच नाही का ? विषाचे बीज पेरून अमृताचे फळ प्राप्त करून घेण्यासाठी सदैव खटाटोप करीत राहणे आणि आकाशाला साल असते असे कल्पून ती काढीत बसण्याचा अखंड उद्योग करीत राहणे, या दोन गोष्टीत कोणता फरक आहे;

हे असे प्रश्न उभे करणे आणि जीवन–मरणाच्या सीमारेषेवरील गांभीर्याने त्यांच्याकडे पाहणे हेच, अविद्या ही काय वस्तू आहे व तिचा

निरास करण्यासाठी काय केले पाहिजे, हे यथार्थतेने समजून घेण्यासाठी टाकावे लागणारे पहिले पाऊल आहे. आपण जे जे दैनंदिन जीवनात करीत असतो; बोलणे, मिळविणे-गमावणे, इत्यादी जे जे लहानमोठे व्यवहार करीत असतो, त्यांच्या मुळाशी ज्ञानाज्ञानात्मक अविद्या असते की नाही, हे सावधान आत्मनिरीक्षणाने सदैव संशोधून काढण्याकडे आपल्या जिज्ञासेचा कल झुकल्याखेरीज अविद्या ही काय वस्तू आहे, याची अंधुकशी-देखील जाणीव आपल्याला येणार नाही. मग तिच्या निरासासाठी काय काय करावे, हा प्रश्न तर दूरच राहील.

शब्द, तर्क, अविद्या, ज्ञान व अज्ञान यांची मीमांसा ज्ञानदेव कशा-साठी करीत आहेत ? आपल्या अलौकिक प्रतिभेचे केवळ प्रदर्शन करण्यासाठी ? तुमचे-आमचे केवळ मनोरंजन करण्यासाठी ? असे ज्यांना वाटत असेल, त्यांनी या ग्रंथाच्या वाटेला न जाणेच बरे. अथवा पांडित्य-प्रदर्शनासाठीच हा सारा प्रपंच ज्ञानदेवांनी समोर उभा केला आहे, असे ज्यांना वाटत असेल, त्यांनीही या ग्रंथाच्या वाटेस न जाणेच बरे. कारण मुक्त, मुमुक्षू व बद्ध अशा सर्वांना आपापल्या अनुभवातून अमृत कसे शोधून काढावे व त्याचा आस्वाद घेऊन सर्व विश्वाला अविद्याजन्य दुःखा-तून बाहेर काढून, जीवन आनंदित करणाऱ्या उपायवनवसंतात कसे नेऊन सोडावे, याच एकमात्र हेतूने हा अद्‌भुत ग्रंथ प्रस्फुरित झालेला आहे, असे ज्ञानदेवच खुद्द सांगत आहेत. म्हणून या ग्रंथातील प्रत्येक ओवीकडे व ओवीओवीतील प्रत्येक विधानाकडे ग्रंथाचा मूळ हेतू अवधानात ठेवूनच पाहिले पाहिजे. पण हे असे त्यांनाच पाहता येईल की, ज्यांना आपली अविद्याग्रस्तता नित्य व तीव्रतेने बोचत असेल व त्यामुळे विमुक्तीकडे ज्यांच्या जिज्ञासेचा कल नित्य झेपावत असेल. पण ज्यांना आपल्या अविद्या-ग्रस्ततेची विद्याकर्तृत्वादी विलासात, अथवा ग्रंथ-गुरु-संप्रदाय-साधना-[illegible]कात धुंद झाल्यामुळे जाणीवच होत नाही आणि म्हणून मुक्तीची तहानही लागत नाही त्यांना या अमृत-कुंभाचे काय माहात्म्य वाटणार ? घोड्याला पाण्यावर नेता येते; पण पाणी पिण्यास त्याला भाग पाडणे अशक्य आहे !

* * *

आकाशाची साल काढीत बसणे; शेळीच्या गलस्तनातून दूध काढीत बसणे; पाटाचे पाणी पाठमोरे करून ते वल्हविण्याचा खटाटोप करणे; वाऱ्याचे तंतू घेऊन त्यांचे दोर वळविण्याचा खटाटोप करणे; बागुलाला ठार मारीत बसणे; प्रतिबिंब पिशवीत भरण्याचा उद्योग करणे; तळहातावरील केस विंचरीत बसण्यात दंग होणे; इत्यादी सर्व प्रकार हे घटाचे नाहीपण फोडून टाकण्याचा खटाटोप करीत बसण्यासारखेच आहेत, असे ज्ञानदेव म्हणतात.

घटाचे नाहीपण म्हणजे घटाचा अभाव. विद्येचे (सुजाणपणाचे) नाहीपण म्हणजे विद्येचा अभाव, अथवा अविद्या. मानवांचा सर्व जगात युगानुयुगे प्रतिष्ठित होऊन बसलेला जीवनप्रकार म्हणजे विविध प्रकारच्या विद्या-कला-कौशल्यादिकांची प्राप्ती व यांच्या आधारे अविद्येचा निरास होईल असे कल्पून जीवन सुखी, समृद्ध, संघर्षशून्य व अखंड विकासशील होत राहील, अशी निष्ठा वा श्रद्धा सदैव उराशी बाळगणे, असाच आहे. विद्या-कला-कौशल्यादिकांचे प्रकार परिवर्तित होत राहतात. या परिवर्तनामुळे समाजात स्थित्यंतरेही घडून येतात आणि ही परिवर्तने म्हणजेच प्रगती व विकासशील जीवन, असेही सर्वसामान्यपणे मानण्यात येते. आधुनिक विज्ञानयुगात तर ही परिवर्तने व स्थित्यंतरे इतक्या प्रचंड वेगाने घडून येत आहेत आणि त्यामुळे जगातील सर्व मानवी समाजावर इतका प्रचंड प्रभाव पडत आहे की, मानव आता प्रगतीच्या अत्युच्च शिखराला पोचला आहे असा समज जगभर दृढमूल होऊन बसला आहे. एवढेच नव्हे, तर मानवाच्या ह्या पराक्रमी प्रगतिशीलतेला ही पृथ्वीदेखील थिटी पडू लागल्यामुळे तो आता चंद्रमंगळादी ग्रहांवर जाऊन तेथे आपल्या विजयाची पताका रोवण्याच्या प्रयत्नात मग्न झालेला आहे !

मानवी बुद्धीच्या वैभवाचे हे दृश्य मोठे विलोभनीय आहे यात शंका नाही. पण मानव म्हणजे काय ? मानवत्व म्हणजे काय ? मानवाचे परम-मंगल व परमकल्याणकारी पुरुषार्थ कोणते ? जगातील मानवी संस्कृतीने जे जे आजवर घडवून आणले आहे, ते सर्व मानवांना कोणत्या भवितव्याकडे ओढून नेत आहे ? या तथाकथित मानवी संस्कृतीने मानवामानवातील

संघर्षांचे आणि तज्जन्य युद्धे–महायुद्धे व प्रचंड संहार आणि संस्कृतीचाही संभाव्य महाप्रलय, यांचे निराकरण करून मानवामानवात समंजसपणा, संयम, सुसंवाद व सर्वकल्याणकारी सर्जनशीलता आकारास आणण्यासाठी काय साध्य केले आहे ? असे काहीच साध्य झालेले नसेल, तर इतिहासपूर्व कालापासून आजतागायतच्या पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक मानवी संस्कृतीने भयानक भ्रमांच्या परंपरेशिवाय दुसरे काय पदरात पाडून घेतले आहे ? आणि ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारपरंपरा मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येची वांझोटी पोरच नाही का ? वर्तमान नसलेल्या अविद्येला वास्तव मानून तिच्या निराकरणासाठी विद्या-कला–कौशल्यादी प्रकारांवर भरवसा ठेवणे आणि त्यांच्या प्रसारासाठी अखंड खटाटोप करीत राहणे; आणि आकाशाची सुखेनैव साल काढीत बसणे; या दोन गोष्टीत कोणता फरक आहे ?

हे असे प्रश्न समोर आले व त्यांची यथार्थ उत्तरे देता येणे अशक्य आहे, याची तीव्रतम जाणीव झाली, तरच ज्ञानदेवांनी अविद्या, शब्द, तर्क व ज्ञानाज्ञान यांची जी मीमांसा या ग्रंथात केली आहे, तिचा आशय अती गंभीरपणाने ध्यानात येईल. आणि हे असे झाले, तरच शब्द, ज्ञान व तत्त्वज्ञान हेदेखील सं बद्धच कसे आहेत आणि ते मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येमुळेच कसे सतत निर्माण होत राहतात; मानवाला आत्मवस्तुदर्शन व सत्यसाक्षात्कार यांच्यापासून ते सदैव दूरदूरच कसे ठेवतात आणि त्यामुळे मानवामानवात समंजसपणा, सुजाण संयम, सुसंवाद व सर्वकल्याणकारी सर्जनशीलता निर्माण होणे कसे सर्वथैव असंभव होऊन बसते, याची विदारक साक्ष पटेल.

अशी साक्ष पटली, तरच घटाचे नाहीपण फोडण्याचे प्रयत्न आणि अनंतविध ज्ञान–विज्ञान-संपादनात्मक प्रकारांनी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अविद्येचा नाश घडवून आणण्याचे युगानुयुगे चालत आलेले प्रयत्न, या दोन गोष्टीत कोणताही फरक नाही, या वस्तुस्थितीची विदारक साक्ष पटेल. ही अशी साक्ष आपणाला पटविण्यासाठीच ज्ञानदेवांनी प्रस्तुत ओव्यात आलेल्या विविध दृष्टांतांचा आपल्यावर मारा केलेला आहे.

* * *

ज्ञानदेव ५५ व्या ओवीत म्हणतात, " अहो, हे पटविण्यासाठी आता बोलावे तरी किती ? वस्तुस्थिती अशी आहे की, अविद्या ही मनाला भासत असली व त्यामुळे ती भावरूप वाटत असली, तरी तिची रचना अभावानेच घडविली गेली आहे."–पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात जितकी भावरूपता (वास्तवता) असते, तितकीच अविद्येतही भावरूपता असते. आणि पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात वास्तवतेचा अभाव असल्यामुळेच, अविद्येची रचना ही अभावाने घडविली जाते, असे ज्ञानदेव सांगत आहेत. ज्ञानदेव म्हणतात, " भासणाऱ्या पण वस्तुतः नसणाऱ्या अविद्येचा नाश शब्दाने व शब्दाश्रित अशा अनेकविध विद्याप्रकारांनी घडून येणे शक्य आहे, या म्हणण्याला काय अर्थ उरतो ? शब्दाने नष्ट केले जाण्यासारखे वस्तुतः अविद्येत काय आहे ? "

ज्ञानदेवांच्या या म्हणण्याचा आशय काय ?––असा प्रश्न आपण आपल्याच मनाला विचारला पाहिजे. अविद्येचा, अज्ञानाचा नाश घडवून आणण्याच्या अनंतविध विद्या–कला–कौशल्यादी व ज्ञानविज्ञानादी प्रकारांनी युक्त, अशीच सर्व मानवांची युगानयुगे प्रतिष्ठित होऊन बसलेली जीवनरीत नाही का ? माझी स्वतःचीही जीवनरीत ही अशीच नाही का ? काय प्राप्त होणार आहे मला या जीवनरीतीचा आश्रय करून ? " ज्यात वैश्विक उत्क्रांती स्वसंवेद्य झाली आहे तो मानव,"—या वैज्ञानिक व्याख्येचा साक्षात्कार मला या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक जीवनरीतीचा आश्रय केल्यामुळे घडला आहे का ? पुढे कधी तरी घडणे शक्य आहे का ? माझ्याशिवाय अन्य कोणालाही या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक जीवनरीतीचा आश्रय करून तो कधीतरी घडणे शक्य आहे का ?

या मूलभूत प्रश्नांच्याकडे अविवश सावधानतेने जे पाहत राहतील व त्यांच्यामुळे अंतःकरणात उसळणाऱ्या सर्व वृत्ती–प्रवृत्तींचे सूक्ष्म निरीक्षण करतील, त्यांच्या हे निश्चितपणे ध्यानात येईल की, युगानुयुगे प्रतिष्ठित होऊन बसलेली अविद्यानाशाची ही रीत आमूलाग्र भ्रमात्मकच आहे. मानवाच्या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्त वृत्ती–प्रवृत्तींची समग्र प्रक्रिया आत्म-निरीक्षणाने अवधानात आणल्याशिवाय, अविद्या म्हणजे काय, हेच कळणे अशक्य आहे. मग तिचा निरास घडवून आणण्याचे उपाय कोणते, हा प्रश्न तर दूरच राहिला.

नक्की हेच आपल्या अवधानात यावे या हेतूनेच अविद्या, शब्द, ज्ञान व अज्ञान, यांची मीमांसा ज्ञानदेवांनी या ग्रंथात विस्ताराने केली आहे. हा हेतू अवधानात ठेवून आणि आपल्याच अविद्येचे आपल्याला यथार्थ दर्शन करून घ्यावयाचे आहे, हेही नित्य ध्यानात ठेवून, आपण पुढे जाऊ या.

* * *

५५ व्या ओवीत ज्ञानदेव म्हणतात, 'अविद्या ही अभावानेच रचली गेली आहे. म्हणून शब्दाने व शब्दाश्रित अशा कोणत्याही विद्यादी प्रकारांनी तिचा नाश केला जाणे अशक्य आहे.'

ही वाक्ये वाचून होताच त्यामुळे आपल्याला कोणता बोध झाला ?— असा प्रश्न प्रत्येकाने आपल्याच मनाला विचारला पाहिजे. शब्द नाहीत. शब्दाश्रित असे अनेकविध विद्याप्रकार नाहीत. मग उरले काय ?—काही नाही ? होय, केवळ नाहीपण. पण या नाहीपणात असतानाही जे जे दिसते–भासते ते आणि त्यामुळे मनात वृत्ती–प्रवृत्तींच्या रूपांनी जे जे उसळते ते, यांच्या उत्पत्तिस्थितिलयांची वलये पाहत बसणे, एवढेच आता बाकी उरते. हेच अखंड सावधानतेने पाहत राहणे आणि आपल्याला भासणाऱ्या–बोचणाऱ्या आपल्या अविद्येचा नाश घडवून आणण्यासाठी अन्य काहीही न करणे, एवढेच आता करावयाचे आहे. या करण्यातही 'करणे' असे काही नसून निसर्गदत्त वा पुरुष–प्रकृतिदत्त वा ईशदत्त वा विश्वचैतन्यदत्त अशी जी निरीक्षणशक्ती, असे जे केवळ पाहणे, त्याचाच आश्रय घेणे, एवढेच येथे आहे.

केवळ हा असाच आश्रय घेणे म्हणजेच सद्गुरुरूप विश्वचैतन्याचा आश्रय घेणे होय. हे विश्वचैतन्य म्हणजेच 'साक्षात शांकरी विद्या.' हीच मानवाला अज्ञतेपासून सर्वज्ञतेपर्यंत घेऊन जाणारी 'आज्ञा'—

" गुरुरित्याख्यया लोके साक्षात् विद्या हि शांकरी ।
जयत्याज्ञा नमस्तस्यै दयार्द्रायै निरंतरम् ॥ "

हाच अविद्येचे स्वरूप समजून घेण्याचा आणि या समजण्याच्या प्रकाशानेच तिचा आपोआप नाश घडून येण्याचा एकमात्र उपाय. हाच " उपायवनवसंतु । आज्ञेचा आहेवतंतु । अमूर्तचि परी मूर्तु । कारुण्याचा ॥ "

या अशा रीतीने उचंबळून येणारे कारुण्य, हेच मानवजातीला अविद्या व अविद्याजन्य अशा दुःख–दैन्य–दास्य–परंपरेच्या अनादी पाशातून कायमचे विमुक्त करण्यास आणि मानवामानवातील नात्यात समंजसपणा, सुजाण संयम, सुसंवाद व सर्वकल्याणकारी सर्जनशीलता निर्माण करण्यास समर्थ ठरते. आणि हेच कारुण्य सहजपणे, स्वयंभूपणे, स्वयंस्फूर्तपणे आत्मवस्तुदर्शनही घडविते.

* * *

ओव्या—

नाही तयाचे नाशे । शब्द न ये प्रमाणदशे ।
अंधारी अंधारा जैसे । नव्हे रूप ।।५६।।

अविद्येची नाही जाती । तेथ नाही म्हणतया युक्ति ।
जेवी दुपारी का वाती । आंगणीचिया ।।५७।।

न पेरिता शेती । जे की संवगणिया जाती ।
तया लाजे परौती । जोडी आहे ।।५८।।

खवाणीयाच्या अंगा । जेणे केला वळघा ।
तो न करिताचि उगा । घरी होता ।।५९।।

पाणियावरी वरखु । होता के असे विशेखु ।
अविद्यानाशे उन्मेखु । फाकावा तैसा ।।६०।।

* * *

अर्थ—

जे अस्तित्वातच नाही त्याचा नाश झाला, हे म्हणणे जसे प्रमाण होत नाही, तद्वत वर्तमानकाळी स्वरूपाने अस्तित्वात नसलेल्या अविद्येचा नाश करण्यास शब्द समर्थ ठरतो, असे म्हणण्याने शब्दाला प्रमाणत्व येऊ शकत नाही. अंधारात अंधाराला रूपच नसते. अशा स्थितीत अंधाराच्या रूपाचा नाश करणाऱ्याला कोणते प्रमाणत्व येणार ? ।।५६।।

अविद्येची जातीच नाही; तिच्यात अविद्यात्व अशा भावरूपाचे वस्तुत्वच नाही. (जसे, सर्पात सर्पत्व अशा भावरूपाची जाती असते, तशी अविद्येत अविद्यात्व अशा भावरूपाची जाती नसते.) अशा स्थितीत अविद्येला नाहीशी करणाऱ्या शब्दाला, शब्दाश्रित युक्तीला वा शास्त्राला तितकेच प्रमाणत्व येणार की, भर माध्यान्हीचा प्रकाश दाखविण्याला तेलवातीच्या दिव्यांना जितके प्रमाणत्व येते. ॥ ५७ ॥

हा सारा प्रकार म्हणजे शेतात पेरणी केलेली नसताना पिकाची सोंगणी करावयास एखाद्याने जावे आणि तेथे काहीच उगवले नाही हे पाहून लाजेने त्याने रिकाम्या हाती परतून यावे. ॥ ५८ ॥

' ख–वाणी ' म्हणजे आकाशवाणी अथवा आकाशाच्या अंगावर राहणारा शब्द. हा शब्द हाती धरण्यासाठी साऱ्या आकाशाला वळसा घालणारा मनुष्य जसा निराश होऊन घरी परत येतो आणि मग उगा, निःशब्द होऊन घरीच बसला असता त्याला कळून येते की, आकाश हे घरात, एवढेच नव्हे तर आपल्या देहातसुद्धा आहे; आणि म्हणून आकाशाला वळसा घालण्याचा जो खटाटोप आपण केला, तो व्यर्थच होता. तद्वत अविद्येचा शोध घेण्यासाठी शब्दतर्कादी प्रमाणांच्या विराट विश्वात भटकभटक भ्रमण करीत राहणाऱ्या माणसाचीही गत होते. ॥ ५९ ॥

समुद्रादिकांसारख्या जलाशयांवर पावसाचा वर्षाव झाला असता पाण्यात पाणी मिसळण्याऐवजी विशेष असे दुसरे काय घडून येते ? तद्वत अविद्येचा नाश करण्यासाठी शब्दात्मक शास्त्रांना उन्मेष यावा व त्याने अविद्येचा नाश करण्यासाठी आपल्या प्रभावाचा पराक्रम करावा, यात अविद्येत अविद्या मिसळण्याखेरीज दुसरे विशेष असे काय घडून येते ? ॥ ६० ॥

* * *

रसरहस्य—

आपल्या सर्व वैचारिक गोंधळाचे व तज्जन्य दुःख–दैन्य–दास्यत्व–प्रकारक व परस्परसंहारप्रसू परंपरेचे मूळ केवळ दोनतीन शब्दांनी जे

ध्वनित होते, त्यातच साठलेले आहे. हे शब्द म्हणजे आपली **मनुष्यत्व-प्रकारक अविद्या.**

"मी मनुष्य आहे हे मला कळते; पण 'मनुष्यत्व' म्हणजे काय, हे मात्र मला कळत नाही." असेच आपल्या सर्वांच्या प्रतीतीचे वास्तवरूप आहे. मनुष्यात 'मनुष्यत्व' नावाची 'जाती' आहे. मनुष्य दिसताच आपल्याला मनुष्यत्वाचा बोध होतो. त्यामुळे एकच मनुष्य पाहिलेला असला, तरी नंतर कुठेही, केव्हाही, मनुष्य दिसताच, 'हा मनुष्य आहे' असे आपण चटकन् म्हणतो. जातिधर्माने युक्त असलेल्या सर्व प्राण्यांचे प्रकार आपण अशाच रीतीने ओळखत असतो. एकच सर्प पाहिलेला असताना, पुढे केव्हाही कुठेही सर्प दिसताच 'हा सर्प आहे' असे आपण तात्काळ ओळखतो. याचे कारण पहिला सर्प पाहताच त्यात आपल्याला सर्पत्वप्रकारक जातीचा बोध झालेला असतो.

पण 'मनुष्यत्व' म्हणजे काय असा प्रश्न आपण आपल्या मनासमोर उभा करताच, त्याचे कोणते निश्चयात्मक उत्तर आपण देऊ शकतो ? 'मनुष्यत्व' हे सर्वमानवव्यापी असताही जात-पात, स्वकीय-परकीय, धर्म, देश, सांस्कृतिक परंपरा, संप्रदाय, पंथ, वर्ग, पक्ष इत्यादी प्रकारे मानवामानवात आपण साचेबंद स्वरूपाचे भेदच पाहू लागतो. आणि या भेदप्रकारांना आपण इतके पक्के बिलगून बसलेले असतो की, काय वाटेल ते झाले तरी या साचेबंद भेदात्मक प्रतीतीच्या मगरमिठीतून आपली मुक्तता करून घेण्यास आपण असमर्थ ठरतो. ही अशी मानवाबाबतची पूर्वघटित व साचेबंद भेदात्मक प्रतीती म्हणजेच **मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या**.

आपली ही मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच असली पाहिजे, ही गोष्ट आत्मनिरीक्षणात्मक शुद्ध विचाराने सहज कळू शकते. व्यक्तित्व हे एकलत्वरूप अतएव प्राकृतिक असताही, मनुष्यत्वही तितकेच प्राकृतिक असल्यामुळे, या दोघात मूल व अविकृत प्रकृतिदृष्ट्या सुसंवाद असणेच संभवनीय आहे. किंबहुना असा सुसंवाद नसणे, हे वैश्विक सत्यदृष्ट्या विकृतीचेच लक्षण ठरते. म्हणून या विकृतीचे मूळ कशात दडून बसले असावे, हे संशोधून काढावे लागते.

'मनुष्यत्व' हे सर्व मानवात एकच एक असताना मानवामानवात साचेबंद असे भेद पाहण्याची बुद्धी आपल्याला का होते ? असा प्रश्न आपल्यासमोर उभा करताच व त्याच्याकडे जरा विमुक्तपणे पाहू लागताच, आपले पूर्वपूर्वसंस्कारच या पूर्वघटित व साचेबंद भेदप्रतीतीला कारण असले पाहिजेत याची जाणीव आपल्याला सहज येऊ शकते. आणि तरीही मानवामानवात हे असे भेद पाहणे आणि या पूर्वघटित साचेबंद भेदांनाच निर्णायक वास्तवता प्रदान करणे, अशा व्यावहारिक बुद्धिनिर्मित भ्रमांच्या आहारी जाऊनच आपण आपले दैनंदिन संसारी जीवन जगत असतो. ही भेदप्रतीती अवास्तव असताही तीच वास्तव आहे असे कल्पून जीवन जगत राहणे, म्हणजे वस्तूवर अवस्तूचा आरोप करून हा वृथा आरोपच सत्य, असे गृहीत धरून जगत राहणे; याचेच नाव 'भ्रम' असे आहे. म्हणून आपली साचेबंद भेदात्मक प्रतीतीही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच असली पाहिजे, हे विचारी माणसाला सहज कळू शकते. हे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार म्हणजेच आपली मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या.

ही मनुष्यत्वप्रकारक अविद्याच माणसामाणसात अविश्वास, असूया, स्पर्धा, विरोध, संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध यांची अविरत श्रेणी निर्माण करीत राहते. ही अविद्याच व्यक्तीव्यक्तीत स्वदेहबुद्धिनिष्ठ अहंकार व अनेक प्रकारचे विकल्पनात्मक अभिमान उत्पन्न करून, संघर्षमय अभिनिवेशांचे समूहभावनात्मक सामाजिक वातावरण आकारास आणते. हे संघर्ष समाजजीवनाला धोका निर्माण करू लागताच धर्म–नीती व विद्या–कला–कौशल्यादी उपायांचा अवलंब करण्यात येतो. या उपायांनीच विशिष्ट संस्कृतिप्रकार आकारास येतात. धर्मशास्त्रे, यमनियम, कायदे, रूढी इत्यादिकांचे शासन समाजातील व्यक्तीव्यक्तीवर जबरीने लादले जाते. या शासनाच्या अवगुंठनातच काही विशिष्ट रीतिरिवाजांना, निष्ठा–श्रद्धादिकांना व तथाकथित जीवनमूल्यांना सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त होते. अशा रीतीने आकारास आलेला प्रत्येक मानवी समाज आपल्या संस्कृतिप्रकाराचा अपार अभिमान बाळगू लागतो. यामुळे एकलत्वरूप व्यक्तित्व

आणि सर्वमानवव्यापी मनुष्यत्व यांच्यातील सुसंवाद विलोपून जातो. समाजातील व्यक्तीव्यक्तीत अहंकार–विरुद्ध–अहंकार व स्वमताभिमान–विरुद्ध-स्वमताभिमान; आणि भिन्नभिन्न दैशिक समाजात स्व–समाजाभिमान–विरुद्ध–पर–समाजाभिमान, संस्कृती-विरुद्ध–संस्कृती, देश–विरुद्ध–देश, राष्ट्र–विरुद्ध–राष्ट्र, विचारप्रणाली-विरुद्ध–विचारप्रणाली, अशा प्रकारच्या अनेकविध संघर्षांनी सारे मानवी जग दुमदुमत राहते. या जगद्व्यापी संघर्षांच्या साचेबंद व बद्ध परिसरातच विद्याविलासात्मक, कलाकौशल्यात्मक व ज्ञानविज्ञानात्मक परिवर्तनेही घडून येत राहतात. त्यामुळे समाजजीवनातही परिवर्तन घडून येताच, तिला ‘ प्रगती ’ हे गोंडस नाव दिले जाते. आधुनिक विज्ञानयुगात ‘ प्रगती ’ हीच आता मानवांची अधिष्ठात्री देवता झाली आहे. कोणी कोणी ही ‘ प्रगती ’ फार सौम्य व सावकाशीने घडणारी आहे असे आग्रहाने प्रतिपादितात; तर दुसरे कोणी ती उग्र व द्रुतगतीनेच घडवून आणली पाहिजे, असे आततायी आग्रहाने प्रतिपादितात; आणि आपली ही विशेषता संथ सुधारणावादी प्रगतीहून वेगळी आहे हे दाखविण्यासाठी प्रगतीच्या जागी ‘ क्रांती ’ नामक देवतेची प्राणप्रतिष्ठा करू लागतात. आधुनिक जगात ‘ क्रांती ’ या शब्दाचा जेवढा डंका सांप्रत वाजत आहे, तेवढा अन्य कशाचाही वाजत नाही.

पण ‘ प्रगती ’ असो वा ‘ क्रांती ’ असो, हे सारे परंपरात्मक व साचेबंद ऐतिहासिक परिवर्तन मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येच्या आवरण-विक्षेप–शक्तीमुळेच आकारास आलेले आहे; याची मधून मधून अंधुक जाणीव होत असल्यामुळेच अविद्येचा नाश करून टाकण्याचे उपाय, या नात्यानेच विद्या–कला–कौशल्यादी व ज्ञान–विज्ञानादी नवनव्या व अतिवैचित्र्यपूर्ण प्रकारांना बेसुमार प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली आहे. या मूलभूत गोष्टीकडे, अपवादभूत व्यक्ती वगळल्यास, सर्वांचेच दुर्लक्ष होत आले आहे, अद्यापही होत आहे. ही वस्तुस्थिती कोणत्याही विचारी माणसाला नाकारता येण्यासारखी नाही. आधुनिक मानवी जीवनप्रकार हा मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येवर अधिष्ठित आहे की, सुजाण, सुसंवादी, संयमशील व सर्वकल्याणकारी अशा सर्जनशीलतेवर अधिष्ठित आहे ?—असा प्रश्न जे अतिगांभीर्याने आपल्यासमोर उभा करतील, त्यांना तात्काळ हे मान्य करावेच लागेल की,

अतिप्रगत अशा वर्तमान विज्ञानयुगातही जगातील सर्व मानवी समाज हे मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येनेच ग्रस्त झालेले आहेत.

ही वस्तुस्थिती नित्य नजरेसमोर ठेवून, अविद्या, शब्द, ज्ञान–अज्ञान, व प्रमाणे या काय वस्तू आहेत, हे मूलभूत रीतीने समजून घेण्याचा प्रयत्न जे करतील त्यांना ज्ञानदेवांनी या अद्‌भुत ग्रंथात या प्रमेयांची जी मर्मभेदी मीमांसा केली आहे, तिचे अपार माहात्म्य सहज आकळू शकेल. हे माहात्म्य त्यांच्या अवधानात येताच त्यांच्या अंतःकरणात एक लख्ख असा नवा प्रकाश पडल्याशिवाय राहणार नाही; आणि या प्रकाशाचा ते आश्रय करू लागताच नवे मन, नवा मानव, नवा समाज व नवे जग आकारास आणण्यासाठी काय केले पाहिजे, हे त्यांना आपोआपच आकळू लागेल.

रज्जुत्वप्रकारक अविद्या ही जशी भ्रामक सर्प उत्पन्न करते, तशीच मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या ही मानवा-मानवात भेदबुद्धिजन्य असे वस्तुशून्य विकल्पन उत्पन्न करते. रज्जुत्वप्रकारक अविद्येमुळे सर्पत्वाचा अभाव असताही सर्प प्रत्यक्ष दिसतो, याचे कारण ही अविद्या सर्प उत्पन्न करते, असे श्रीशंकराचार्यांनी सिद्ध करून दाखविले आहे. तद्वत मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या ही एका मानवाच्या मनात अन्य मानवाबाबत अनेक प्रकारचे वस्तुशून्य विकल्पन वा भ्रम उत्पन्न करते. आणि या भ्रमज्ञानामुळे जे प्रत्यक्ष दिसते व प्रत्यक्ष प्रतीतीस येते ते खरेच आहे, असे प्रत्येकाला वाटत राहते. रज्जुत्वप्रकारक अविद्येमुळे भासलेला सर्प रज्जूच्या ज्ञानामुळे कायमचा नष्ट होतो. कारण अधिक स्वच्छ प्रकाश येणे अथवा कोणी तरी येऊन तो रज्जू उचलून दाखविणे, असे अविद्यानाशक प्रकार सहज संभवतात. पण मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या जे अनंतविध-भ्रम निर्माण करते, त्यांचे निराकरण अन्य कोणालाही करता येणे संभवनीय नसते. कारण या भ्रमज्ञानात प्रत्येक व्यक्तीला जे प्रत्यक्ष दिसत असते त्याचा नाश अधिक स्पष्ट व निःसंदेह अशा दुसऱ्या प्रत्यक्ष ज्ञानानेच संभवत असतो. शब्द–तर्कादी अशा कोणत्याही प्रमाणाने प्रत्यक्ष ज्ञानजन्य भ्रमात जे अन्यथा असे भासत असते, पण ते अन्यथा आहे असे कळत नसते, त्याचा नाश संभवतच नाही. हा सर्वमान्य असा

दार्शनिक सिद्धांतही आहे. आणि तो सर्वानुभवावरच आधारलेला आहे. म्हणून, अविद्या, शब्द, ज्ञान, अज्ञान व प्रमाणे, या प्रमेयांची श्रीशंकराचार्य-ज्ञानदेवादिकांसारख्या साक्षात्कारी महापुरुषांनी केलेली मीमांसा वास्तव की अवास्तव, हे प्रत्येकाला या रसरहस्यात यापूर्वी वारंवार वर्णिलेल्या आत्मनिरीक्षणात्मक व अभावयोगात्मक प्रक्रियेनेच पटवून घ्यावे लागते. हा केवळ कोणावरही चिकित्साशून्य रीतीने विश्वास ठेवण्याचा प्रश्न नसून, प्रत्यक्ष निरीक्षणाने स्वतःच सत्याचा साक्षात्कार करून घेण्याचा प्रश्न आहे. असा साक्षात्कार करून घेतला, तरच मनुष्यत्वप्रकारक अविद्या ही या साक्षात्काराच्या प्रकाशामुळे, म्हणजे 'वस्तुप्रभे'मुळे कायमची नष्ट होणे शक्य आहे. अन्य मार्गच येथे उपलब्ध नाही.

मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येचा निरास म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या मगरमिठीतून मुक्ती. हे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार व्यक्तिमात्राच्या अंतःकरणात एका विशिष्ट प्रकारच्या चित्त-नदीतून सतत प्रवाहित होत असतात. या विशिष्ट चित्तनदीला "संसारप्राग्भारा, अविवेक-विषयनिम्ना, पापवहा चित्तनदी"—असे सार्थ नाव योगदर्शनावरील भाष्यात दिलेले आहे. 'संसार प्राग्भारा' म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारांनी परिपुष्ट झालेली चित्तनदी. 'अविवेकविषयनिम्ना' म्हणजे अविवेकात्मक विषयज्ञानाने भारावून अधोगतीच्या दिशेने वाहात जाणारी; हिच्या प्रवाहात वाहत जाणारी व्यक्ती ही अविवेकानेच म्हणजे भ्रमदृष्टीनेच प्रत्येक विषयाकडे पाहत असते व अविवेकानेच सदा भारावलेली असते. त्यामुळे पापांची म्हणजेच दुःखांची परंपरा निर्माण करण्याखेरीज या नदीत प्रवाहपतितवत वाहत जाणाऱ्याकडून दुसरे काहीच संभवत नाही. अन्य असे जे जे संभवते, ते सर्व परस्परविरोध, संघर्ष व दुःख यातच परिणत होते. काही अपवाद वगळल्यास जगातील प्रत्येक संसारी मनुष्य याच चित्तनदीच्या प्रवाहात वाहत जात असतो. या चित्तनदीत जोवर मानव वाहत जात असतो तोवर तिच्यात कोणत्याही उपायांनी कसलेही मूलभूत परिवर्तन घडवून आणता येणे त्याला शक्य होत नसते. म्हणून येथे 'परिवर्तनाचा प्रश्न' नसून या विशिष्ट चित्तनदीतून पूर्णपणे बाहेर पडण्याचा, म्हणजे 'विमुक्त होण्याचाच प्रश्न' असतो.

या संसारप्राग्भारा चित्तनदीतून बाहेर पडण्याचा मार्ग म्हणजे आपल्याच चित्तवृत्तींच्याकडे आपण पाहणे आणि त्यांचे यथार्थ रूप समजून घेणे. असे करण्याचा सराव पडू लागला की, चित्तवृत्तींचा प्रभाव मंदावू लागतो. त्यामुळे आपल्या बोलण्या–चालण्या–वागण्यात व विचारप्रक्रियेत एक प्रकारची क्रांती घडून येते. पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे दृष्टीत संचरलेली विकृती ओसरू लागते. आणि मग, एक वृत्ती उसळणे, काही वेळ राहणे व विलीन होणे आणि दुसरी वृत्ती कशी उसळते हे सावधानतेने पाहू लागता ती काही काळ उसळूच नये, असा अनुभव वारंवार येऊ लागतो. दोन वृत्तीतील हे मध्यंतर म्हणजे 'स्थिती'. ही 'स्थिती', हे 'वृत्तिशून्य मध्यंतर' वाढत जाणे, म्हणजे या मध्यंतरातच, या नाहीपणातच सावधानतेने दीर्घकाळ राहता येणे; याचे नाव 'अभ्यास'. "**तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः**" अशी योगदर्शनात अभ्यासाची व्याख्या केली गेली आहे.

ही 'स्थिती', हे दिक्कालशून्यसे मध्यंतर, हे 'नाहीपण', हेच 'संसारप्राग्भारा' नदीतून, म्हणजेच पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या मगरमिठीतून बाहेर पडण्यास मनुष्याला समर्थ करते. अशा रीतीने 'संसारप्राग्भारा' चित्तनदीतून बाहेर पडलेला मनुष्य एका निराळया चित्तनदीत प्रवेश करतो. या निराळ्या नदीला 'कैवल्यप्राग्भारा, विवेकविषयनिम्ना, कल्याणवहा चित्तनदी' असे सार्थ नाव योगभाष्यात दिले आहे. 'कैवल्य प्राग्भारा' म्हणजे 'विमुक्तीच्या दिशेने ओढ घेणारी'. 'विवेकविषयनिम्ना' म्हणजे या नव्या चित्तनदीत प्रविष्ट झालेल्या व्यक्तीला जे जे दिसते–भासते व त्यामुळे जे जे तिच्या अंतःकरणात उसळते, त्याच्याकडे ती विवेकदृष्टीनेच पाहू लागते. विवेकदृष्टीने म्हणजे नित्य–अनित्य, सत्य–अनृत, यांचे जे मिथुन प्रत्येक अनुभवात असते ते दुभंगून, त्यातील सत्यांश व अनृतांश हे वेगवेगळे करून पाहणे. असे बिनचुक पाहता येऊ लागले म्हणजे सत्यानृत–मिथुनयुक्त, म्हणजेच भ्रमयुक्त अशी जी मनुष्यत्व-प्रकारक अविद्या तिचे आपोआप निर्मूलन होऊ लागते. आणि त्यामुळे विमुक्ती व सत्यदर्शन यांच्याकडेच सर्व वृत्ती झेपावू लागतात. अशा अवस्थेत जे सहजपणे राहू लागतात, त्यांच्या हातून जे जे स्वभावतःच घडत

राहते, ते स्वयंस्फूर्त, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित, स्वयंसर्जनशील व म्हणूनच सर्व मानवांना कल्याणमय असेच असते.

म्हणून मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येच्या मगरमिठीतून मुक्ती, हीच खरी मूलभूत स्वरूपाची व विशुद्ध मानवी अशी क्रांती ठरते. अन्य सर्व क्रांतिप्रकार हे अविद्याजन्य भ्रांतीचेच प्रकार असतात. ही अशी भ्रांति-शून्य नवी क्रांती घडून आली तरच नवे मन, नवा मानव, नवा समाज व नवे जग कसे आकारास आणावे याची दिशा स्पष्टपणे दिसू लागेल.

* * *

ज्ञानदेव ज्या भूमिकेवरून या ग्रंथात बोलत आहेत, ती भूमिका पूर्ण कैवल्यात्मक, म्हणजे पूर्ण विमुक्त अशी आहे. या योगभूमिकेवर आरूढ झाले असता, अविद्या, शब्द, ज्ञान, अज्ञान व प्रमाणे—या प्रमेयांचे स्वरूप जे दिसते तेच त्यांचे यथार्थरूप आहे. याच रूपाची मीमांसा ज्ञानदेवांनी येथे केलेली आहे. वस्तुस्थिती ही अशीच आहे किंवा नाही, हे आत्मनिरीक्षणानेच सिद्ध केले जाऊ शकते, वादविवादाने नव्हे; आणि केवळ पांडित्यानेही नव्हे.

* * *

' नाही तयाचे नाशे '

ज्ञानदेव म्हणतात, जे वर्तमानकाळी अस्तित्वातच नाही, त्याचा नाश संभवतच नाही. अविद्या ही ' वस्तू ' नसून, वस्तूवर पूर्वपूर्व-संस्कारांमुळे मनुष्य आपल्या कल्पनेने जे अ–वस्तूचे आरोप करीत राहतो, त्यामुळे आकारास येणारी विकल्पात्मक घटना आहे. विकल्पात्मक वृत्ती म्हणजे ' शब्दज्ञानानुपाती व वस्तुशून्य ' अशी वृत्ती. वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे, शब्दाने मनुष्याच्या अंत:करणातील मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येचा नाश घडून येतो, असे म्हणण्याला कसलेही प्रमाणत्व येत नाही. ' नाही तयाचे नाशे । शब्द न ये प्रमाणदशे । '.

प्रमाण म्हणजे काय ? प्रमाणाला प्रमाणत्व कशामुळे येते ? डोळयांनी रूप दिसते. म्हणून रूपाच्या ज्ञानाला चक्षुरिंद्रिय हे प्रमाण

होते. इतर चार इंद्रियेही अनुक्रमे शब्द, स्पर्श, रस व गंध यांचे ज्ञान करून देतात, म्हणून त्या त्या विषयबोधाची ती प्रमाणे ठरतात. मन आंतरिक इंद्रिय आहे; ते सुख व दुःख यांचे ज्ञान करून देते. म्हणून सुख–दुःखाच्या ज्ञानाला ते प्रमाण ठरते. म्हणून पाच बहिरिंद्रिये व एक अंतरिंद्रिय, ही सहा प्रत्यक्ष ज्ञानाची प्रमाणे मानली गेलेली आहेत. येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, एका इंद्रियाने ज्याचे ज्ञान होते, त्याचे दुसऱ्या इंद्रियाने होत नाही. म्हणून प्रत्येक इंद्रिय हे त्याने होणाऱ्या ज्ञानाचेच प्रमाण असते.

आता ही जी प्रत्यक्ष ज्ञानाची सहा प्रमाणे, त्यांना प्रमाणत्व कशामुळे येते ? सामान्य मानवी अनुभवांचे काटेकोर व चिकित्सक परीक्षण करून दार्शनिकांनी असे सिद्ध करून दाखविले आहे की, कोणत्याही प्रमाणाला प्रमाणत्व जे येते, ते, त्याने होणारे ज्ञान हे 'असंदिग्ध, अविपरीत, व अनधिगत' असे असले, तरच येते. अशा ज्ञानालाच प्रमा वा यथार्थ ज्ञान असे म्हणतात.

सांख्य–दर्शनात हा प्रमाणविचार सर्वात अधिक काटेकोरपणे मांडण्यात आला आहे. आणि प्रामाण्य–विचार हा शंकरप्रणीत वेदांत-दर्शनात सर्वात अधिक परिणतरूपात मांडलेला आहे.

आपल्याला येथे अधिक खोल पाण्यात शिरण्याचे कारण नाही. तूर्त ज्ञानदेव येथे शब्दाबाबत जे सांगत आहेत, तेच आपल्याला स्पष्टपणे समजून घ्यावयाचे आहे. ज्ञानदेव म्हणतात, 'नाही तयाचे नाशे । शब्द न ये प्रमाणदशे ।' येथे शब्दप्रमाण हे अविद्येचा नाश घडवून आणते, असे जे एक मत आहे, ते कसे निराधार आहे, हे ज्ञानदेव सांगत आहेत. श्रोत्रेंद्रिय हे आपल्याला शब्दाचे ज्ञान करून देते, म्हणून या ज्ञानाचे ते प्रमाण आहे. पण शब्द हाही एका निराळ्या प्रत्यक्ष, अनुमानादी प्रमाणांनी न होणाऱ्या अशा ज्ञानाचे प्रमाण आहे. लंडन शहर प्रत्यक्ष पाहून आलेल्या माणसाने त्या शहराविषयी काही सांगितले असता, त्यामुळे आपल्याला जो बोध होतो, तो त्याच्या शब्दामुळेच होतो. अशा रीतीने प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाचे शब्द हेच प्रमाण ठरते.

ज्ञानदेवांच्या म्हणण्याचा आशय असा की, शब्द हे एका विशिष्ट ज्ञानाचे प्रमाण असो. पण अविद्येचा नाश करण्याचे कार्य शब्दामुळे म्हणजे शब्दप्रमाणामुळे घडते, हे म्हणणे यथार्थ नाही. का ? तर अविद्या ही कोणाच्या सांगीवांगीवरून कळणारी वस्तूच नव्हे. एवढेच नव्हे, तर अविद्या केवळ विकल्पात्मक व विपर्ययात्मक असल्यामुळे ही वस्तुशून्य आहे. 'वस्तुशून्य' म्हणजे 'नाही' अशीच ती वस्तू(?) आहे. म्हणून जे नाही त्याचा नाश, असे म्हणण्याला काय अर्थ उरतो ? म्हणून वस्तुशून्य अथवा 'नाही' अशी जी अविद्या तिचा नाश करणाऱ्या शब्दाला प्रमाणत्व येणे अशक्य आहे. कारण अविद्येबाबत असंदिग्ध, अविपरीत व अनधिगत (पूर्वी न झालेले) असे ज्ञान जे साधन प्राप्त करून देईल, त्यालाच प्रमाणत्व येईल. अविद्येबाबत असे ज्ञान करून देण्यास शब्द सर्वस्वी असमर्थ आहे. याची दोन कारणे आहेत. एक असे की, अविद्येचे ज्ञान हे कोणाच्याही सांगीवांगीवरून होत नसते. कारण 'मी अज्ञानी आहे, अविद्यावान आहे' असे जे प्रत्येकाला वाटते, ते प्रत्यक्ष प्रमाणानेच वाटत असते. येथे प्रत्यक्ष प्रमाण म्हणजे मन हेच असते. अविद्या ही सुखदु:खात्मक, म्हणजे अनुकूल-प्रतिकूलात्मक, म्हणजे वैचारिक गोंधळात्मक, अशीच भासते. म्हणून ती केवळ मन या अंतरिंद्रियानेच भासणारी वस्तू आहे. अन्य कोणत्याही प्रमाणाने तिचे असंदिग्ध-अविपरीत-अनधिगत असे ज्ञान होणे संभवनीयच नाही.

दुसरे कारण असे की अविद्येची रचनाच मुळी विकल्पात्मक वृत्तीने घडविली जाते. आणि विकल्प म्हणजे 'शब्दज्ञानानुपाती व वस्तुशून्य अशी चित्तवृत्ती', अशी योगदर्शनाने यथार्थ व्याख्या केली आहे. ज्या शब्दज्ञानानुपातामुळे अविद्या रचली जाते, त्या शब्दज्ञानामुळे अविद्येचा नाश घडून येतो, हे म्हणणे परस्परविरुद्ध असल्यामुळे, त्याला प्रमाणत्व येणे शक्य नाही.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, अंधारात अंधाराला रूपच नसते. अशा रूपाचा कोणी नाश करतो म्हटले, तर ते जसे हास्यास्पद, तद्वत 'नाही तयाचा नाश' शब्दामुळे घडून येतो, हे म्हणणेही हास्यास्पदच ठरते.

* * *

' अविद्येची नाही जाती '

मनुष्यात मनुष्यत्व, द्रव्यात द्रव्यत्व, गुणात गुणत्व, कर्मात कर्मत्व, अशा जाती असतात. जाती म्हणजे ' सामान्य ' नामक पदार्थ. नित्य असून अनेकात जो एक सामान्य धर्म असतो त्याचे नाव ' जाती ', असे न्याय-दर्शनात सांगितले आहे. याचा आपल्याला प्रत्ययही येत असतो. म्हणून जाती ही अनुभवसिद्ध अशी वस्तू आहे.

अविद्येत अशी जाती आहे का ? माझी अविद्या, तुमची अविद्या व इतरांची अविद्या, ही एकच एक व ' सामान्य ' अशी वस्तू आहे का ? सर्प दिसताच त्यातील सर्पत्व जातीचा जसा बोध होतो, तद्वत अविद्या ही दिसते का ? न दिसल्यास, केवळ मनाने तिच्यातील अविद्यात्वाचा सर्वांना एकसारखा बोध होतो का ? अविद्या म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार, अशी वेदांतप्रणीत यथार्थ व्याख्या असली, आणि आपण सर्व या अविद्येने ग्रस्त असलो, तरी आपल्यापैकी प्रत्येकाला आपल्याच मनाने अविद्येच्या या व्याख्येनुसार बोध होत नाही; आणि काहींना झाला, तरी तिच्यातील अविद्यात्व त्यामुळे भासत नाही; कारण आपल्यापैकी प्रत्येकाचे पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कार हे जितके सामान्य तितकेच व्यक्तिपरत्वे भिन्नभिन्नही असतात. माझे यथार्थ वा भ्रमात्मक अनुभव हे तुमचे वा इतरांचे अनुभव नसतात. म्हणून माझी अविद्या, तुमची अविद्या, व इतरांची अविद्या ही भिन्नभिन्न अशीच असते. आणि म्हणूनच ' अविद्येची नाही जाती ' हे ज्ञानदेवांचे म्हणणे यथार्थ ठरते.

दुसरे असे की, एकाच शब्दामुळे वा एकाच शब्दसमुच्चयामुळे, अथवा कोणत्याही घटनेमुळे अनेकांच्या अंतःकरणात जी विकल्पात्मक, वा विपर्ययात्मक (भ्रमात्मक) वृत्ती उसळते, ती एकसारखी नसते. येथे व्यक्ती तितक्या प्रकृती, हाच नियम लागू पडतो. म्हणून अविद्येची जाती संभवूच शकत नाही.

तिसरे असे की, अविद्या ही सुखदुःखात्मक असल्यामुळे ती मनाने वा मन–अहंकार–बुद्धी अशा आंतरिक करणांनी प्रत्येक व्यक्तीला वेग-

वेगळ्या प्रकारे भासणारी वस्तू आहे; आणि मन या प्रत्यक्ष प्रमाणाने भासणारी ही 'वस्तू' असल्यामुळे तिचा नाश व्यक्तिपरत्वे, प्रत्येक व्यक्तीला जेव्हा या प्रत्यक्ष ज्ञानात जे भासते त्याचे भ्रामकत्व अधिक स्पष्ट म्हणजे असंदिग्ध–अविपरीत–अनधिगत असे तद्विषयक दुसरे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्यामुळे पटते, तेव्हाच घडून येतो. अन्य कोणत्याही प्रकारे तथाकथित अविद्येचा तथाकथित नाश घडून येणे शक्य नसते.

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, दुपारी म्हणजे भर माध्यान्ह काळी, सूर्यप्रकाश लख्ख पडलेला असता, तो दाखविण्यासाठी तेलवातीचे दिवे जितके प्रमाण होणे संभवते, तितकेच शब्द व युक्तिवाद हे अविद्येचा नाश दाखविण्यास प्रमाण ठरतात.

सूर्याचा प्रखर प्रकाश स्वयं भासणारा असल्यामुळे, तो दाखविण्यासाठी अती मंदप्रकाशी असे तेलवातीचे दिवे लावणे जसे हास्यास्पद, तद्वत अविद्या ही स्वयं काळोखी असल्यामुळे हा घनदाट काळोख दाखविण्यासाठी शब्द व युक्तिवादांचे पातळ काजळ उपयोगात आणणे, हे त्याहून किती तरी अधिक हास्यास्पद ठरते. येथे शब्द व युक्तिवाद यांचा अविद्यानाशासाठी जो उपयोग केला जातो, त्याचे व्यर्थत्व इतक्या विदारक रीतीने ज्ञानदेवांनी उघड केले आहे की, ते पाहून कोणालाही हा असा व्यर्थ उद्योग करण्याची कधीही बुद्धी होऊ नये. पण हा व्यर्थ उद्योग करीत बसण्याची माणसाला लागलेली खोड इतकी चिवट आहे की, अविद्याग्रस्त माणसांना अविद्यानाशार्थ शब्दादी प्रमाणांच्या मृगजळामागे एकसारखे धावत राहण्यापासून परावृत्त करण्यासाठी ज्ञानदेवांना नवनवे, अधिकाधिक समर्पक व मर्मभेदी दृष्टांत देणे भाग पडत आहे. मानवांना अविद्येच्या मगरमिठीतून खेचून काढून त्यांना नित्य चिदानंदमय आत्मवस्तूचे साक्षात दर्शन घडावे, या अपार कारुण्यमयतेच्या पोटीच ज्ञानदेवांना हे अपार श्रम घ्यावेसे वाटले असावे, हे उघड आहे. पण हा विचार मनात येताच माझ्या हृदयाचे पाणीपाणी होत राहते.

* * *

' न पेरिता शेती '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, ' शेतात पेरणी न करताच एखाद्याने पिकांचा मोसम येताच त्या शेतातील पिकाची सोंगणी करण्यास जावे आणि मग तेथे काहीच नाही असे पाहून लाजलाजून रिकाम्या हाती परतून यावे; हा असा प्रकार घडणे हे जितके हास्यास्पद, तितकेच पण अनेकविध प्रकार अविद्येबाबत माणसांकडून वारंवार घडत राहतात.

या दृष्टांतातील प्रकारात, आपण आपल्या शेतात पीक येण्यासाठी बी पेरले नव्हते, याची विस्मृती होणे; या विस्मृतीमुळे आपण जणू पेरणी केली होती असा समज होऊन बसणे; आणि म्हणून सोंगणीचा मोसम येताच पिकाची सोंगणी करावयास शेतात जाणे आणि तेथे काही नाहीसे पाहून विस्मय-चकित होऊन आपली आपल्यालाच लाज वाटणे, असा विलक्षण घटनाक्रम दर्शविला आहे.

अविद्या ही अविद्या न वाटता ती विद्याच आहे असे वाटणे हे, बी पेरलेले नसताना ते पेरले नाही याची विस्मृती पडून ते पेरले आहे असे वाटणे; आणि सोंगणी करावयास गेल्यास तेथे काही नाही हे पाहून विस्मय-चकित व लाजल्यागत होणे हे, आपण जिला विद्या मानून बसलो होतो, ती अविद्याच होती याची साक्ष पटून विस्मय-चकित व लाजल्यागत होणे; असा प्रकार येथे आहे. शब्द, अनुमान व अन्य प्रमाणे यांचा वापर करून आपण जे ज्ञान मिळवीत बसतो, त्याचा उद्देश आपले अज्ञान (अविद्या) नाहीसे करणे व अज्ञानामुळे अनुभवास येणाऱ्या दुःखांचा उद्भव होणार नाही अशी श्रद्धा बाळगणे, हाच असतो. पण अशा रीतीने प्राप्त केलेले ज्ञानभांडार, म्हणजे माहितीचे कोठार, हे कितीही समृद्ध झालेले असले, तरी जीवनात असे प्रसंग दत्त म्हणून समोर उभे राहतातच की जे पाहून आपण विस्मयचकित व लाजल्यागत होतो; एवढेच नव्हे, तर दिङ्मूढ व हतबुद्धही होतो. अशा प्रसंगांपासून यथार्थ बोध घेता आला, तरच विद्या–कला–कौशल्यादी प्रकारांनी, वा ज्ञान–विज्ञानाने प्राप्त केलेले समर्थ व समृद्ध ज्ञानभांडारदेखील मानवा–मानवात सुसंवाद व सर्जनशील सहकार्य आकारास आणण्याच्या कामी आणि आपल्या व

अन्यांच्या अविद्याजन्य दुःख-दैन्यादिकांचा नाश घडवून आणण्याच्या कामी मूलतःच निरुपयोगी कसे आहे, याची साक्ष पटते. अशी साक्ष पटली, तरच अज्ञान वा अविद्या आणि तथाकथित ज्ञान वा विद्या ह्या स्वरूपत: काय वस्तू असाव्यात, याचा नव्याने व विमुक्त वृत्तीने शोध घेण्याचे महत्त्व मनुष्याला पटते. हे पटल्यानंतरच मनुष्य ज्या चित्तवृत्तींशी सारूप्य पावून ज्ञानाज्ञानाबाबत काही ठाम सिद्धांत बांधीत असतो, त्या चित्त-वृत्तींचे स्वरूप समजून घेण्यावरच तो आपले लक्ष केंद्रित करू लागतो. आणि अशा रीतीनेच तो 'संसारप्राग्भारा' चित्तनदीतून बाहेर पडण्यास व 'कैवल्यप्राग्भारा' चित्तनदीत प्रवेश करण्यास समर्थ होतो. त्याच्या अंतर्यामात ही अशी क्रांती घडून आली, तरच मनुष्याला अविद्या, शब्द, ज्ञानाज्ञान व प्रमाणे यांच्या मर्यादांचा साक्षात्कार घडतो.

* * *

'खवाणियाच्या अंगा । जेणे केला वळधा'

शेतात पेरणी न करता पिकाची सोंगणी करावयास जाणाऱ्या माणसाचा जो दृष्टांत वर दिला आहे, त्यात स्मरण-विस्मरणाचा प्रकार अंतर्भूत झालेला आहे. आता ज्ञानदेव असा एक दृष्टांत देत आहेत की, त्यामुळे अविद्या ही काय वस्तू आहे, याचा शोध घेण्यासाठी आणि ती हस्तगत करून तिचा नाश करण्यासाठी शब्द-तर्कादी प्रमाणांचा आश्रय करणे, अथवा स्वतःखेरीज इतरांचा आश्रय करणे, हे किती व्यर्थ आहे, याची आपल्याला स्पष्ट जाणीव यावी.

ज्ञानदेव म्हणतात, 'ख-वाणी म्हणजे आकाशाच्या अंगावर राहणारा जो शब्द (तो आकाशाचा गुण मानला गेल्यामुळे), त्याचा शोध करून तो हस्तगत करण्यासाठी एखाद्याने साऱ्या आकाशाला वळसा घालावा आणि निराश होऊन घरी परत यावे; आणि घरीच उगा, निःशब्द बसला असता, त्याच्या हे ध्यानी यावे की, आकाश हे सर्वव्यापी असल्यामुळे ते आपल्या घरात, आपल्या अवतीभोवती, एवढेच नव्हे तर आपल्या देहाच्याही आत ते आहे. आणि हे कळून येताच त्याला

आकळावे की, शब्द हा आकाशाचा गुण असे शास्त्र सांगते, म्हणून आपण त्याचा शोध घेण्यासाठी बहिर्मुख होऊन आकाशभर भ्रमण करण्याचा जो प्रचंड खटाटोप केला, तो करण्याची काहीच आवश्यकता नव्हती.'

हे जसे आहे तद्वत अविद्या ही काय वस्तू आहे हे शास्त्रात विशद केले आहे असे ऐकून, शास्त्रांचे समग्र विराट विश्व धुंडाळण्याचा एखाद्याने प्रचंड खटाटोप करावा आणि तरी अविद्या हाती लागत नाही हे पाहून निराश व हताश व्हावे. आणि मग या निराश–हताश वृत्तीत, स्तब्ध व निर्विचार अवस्थेत असताना एकाएकी त्याला आकळून यावे की, अविद्या ही अन्यत्र शोधण्याची वस्तू नसून आपल्याच अंत:करणात ती वास करीत आहे आणि म्हणून तिचा शोध आपल्याच अंत:करणात आपणच केला पाहिजे.

शब्द–तर्कादी प्रमाणे व त्यांचे स्वरूप व कार्य यांची चिकित्सक मांडणी करणारी शास्त्रे ही व्यवहारत: महत्त्वाची असली, तरी आपल्याला आपल्यातील आत्मवस्तूपासून ती दूरदूरच नेत असतात. म्हणून ज्या अज्ञात, अतर्क्य, वस्तूच्या गूढ व अपार सामर्थ्यामुळे हा शास्त्रादी व्यवहार घडून येतो, त्या वस्तूकडे, ती आपल्याच अंतर्यामात सदैव वास करीत असताही आपले लक्षच तिकडे वेधले जात नाही. एवढेच नव्हे, तर या शास्त्रादिकात चकाकणारे विस्मयजनक बुद्धिवैभव पाहून आपण त्यात इतके गुरफटले जातो की, हे असे गुरफटले जाणे म्हणजेच अज्ञानाचा, अविद्येचा निरास करीत करीत ज्ञानमार्गाने सत्यसाक्षात्काराकडे जाणे होय, असा आपला दृढ समज होतो. यामुळे ज्ञान हाही एक बंधच असतो, या सत्याकडे आपले पार दुर्लक्ष होते. पण अशा तथाकथित ज्ञानमार्गी लोकांपैकी काहींना तरी विपरीत अनुभवांचे हादरे बसल्यामुळे वा इतर अकल्पित कारणामुळे हा सारा खटाटोप सत्यसाक्षात्काराच्या दृष्टीने भ्रामक व अर्थशून्य आहे, याची केव्हा ना केव्हा गंभीर जाणीव होते. अशी जाणीव होताच, ' हे असे का घडले ? आपल्या सर्व अनुभवांच्या मुळाशी आपली पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अविद्याच होती का ? असे असेल, तर या अविद्यानिरासाचा उपाय कोणता ?" इत्यादी मूलभूत प्रश्नांकडे ही अशी माणसे अंतर्मुख होऊन पाहू लागतात. आणि मग ते आत्मनिरीक्षणरूपी तरांड्याचा आश्रय करून मायानदी तरून जाण्याच्या मार्गास लागतात.

आकाश हे सर्वव्यापी असे महाभूत आहे. शब्द हा त्याचा गुण आहे. म्हणून शब्द हाही सूक्ष्म नादलहरींच्या रूपात एक प्रकारे सर्वव्यापी असा पदार्थ आहे. पण हा शब्द अविद्येचा सहकारी होऊन प्रथम आपले अंतःकरण, म्हणजे चिदाकाश व्यापून बसतो. आणि नंतर, आकाशासहित समग्र भूतभौतिकाकडे पाहण्याची पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अशी एक विलक्षण रीत निर्माण करतो की, त्यामुळे अविद्या ही विद्यारूपानेच भासू लागते; आणि ही विद्या अल्पज्ञ व सर्वज्ञ असे एक काल्पनिक द्वंद्व निर्माण करून, अल्पज्ञतेकडून सर्वज्ञतेकडे जात राहणे, हाच मानवी जीवनाचा परमपुरुषार्थ आहे, अशा समजाला अपार माहात्म्य प्राप्त करून देते.

अविद्येची ही द्वंद्वात्मक मायामयी किमया विद्या–अविद्यारूपी द्वंद्वाच्या मगरमिठीतून मुक्त झाल्याशिवाय आणि निखळ नाहीपणात अतिसावधान-तेने अवस्थित होऊन बसल्याशिवाय कधीही संपुष्टात येत नसते. वस्तुस्थिती अशी आहे म्हणूनच ज्ञानदेवांनी या अद्‌भुत ग्रंथात ‘नाहीपणा’ची एक अतिविलक्षण गुरुकिल्ली सर्वांना उपलब्ध करून दिली आहे. या नाहीपणात आपल्या सर्व वृत्ती–प्रवृत्ती, आत्मनिरीक्षणाच्या साह्याने, काही काळ जरी आपण विलीन करू शकलो, तरी आकाशव्यापी शब्दाच्या माध्यमातून प्रवर्तित होणाऱ्या अविद्येच्या मायामय किमयागिरीची विमोहकारी प्रक्रिया संपूर्णपणे आपल्या अवधानात येईल. आणि मग ज्ञानदेवांची या ग्रंथातील मीमांसा ही अविद्या, शब्द–अज्ञान–ज्ञान आणि आत्मवस्तु–विमुख शास्त्रे, या सर्वांच्या मर्यादा स्पष्टपणे दाखवून देण्यास आणि वस्तुप्रभेच्या अमर्याद प्रांगणात आपल्याला घेऊन जाण्यास किती समर्थ आहे याची साक्ष पटेल.

* * *

‘पाणियावरी वरखु’

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, “समुद्रादी जलाशयावर पावसाचा वर्षाव झाला असता, पाण्यात पाणी मिसळण्याखेरीज विशेष दुसरे काय घडून येते ? तद्वत अविद्येचा नाश करण्यासाठी शब्दाश्रित शास्त्रांना उन्मेष यावा व त्याने अविद्येचा नाश करण्यासाठी आपल्या प्रभावाचा पराक्रम

करावा, यात अविद्येत अविद्या मिसळण्याखेरीज दुसरे विशेष असे काय घडून येते ? ''

'नाही तयाचे नाशे । शब्द न ये प्रमाणदशे ।' या ५६व्या ओवीपासून सुरू झालेला एक विचार येथे विसर्जित झाला आहे. पाण्यात पाणी मिसळल्यामुळे जे घडून येते, ते पाणीच असते. पण उपाधिभेदामुळे या प्रकारातही अनेकविध देखावे दिसू शकतात. लहान पेल्यातील थोड्याशा पाण्यावर मोठ्या तपेलीतील भरपूर पाण्याची धार सोडली, तर पेला भरभरून त्यातून पाणी बाहेर वाहू लागेल. मोठे पात्र असलेल्या पण त्यातून बारीकसाच पाण्याचा प्रवाह वाहत असलेल्या नदीवर पावसाचा एकसारखा वर्षाव होत राहिला, तर ते विस्तृत पात्र दुथडी भरून वाहू लागेल; यानंतरही पावसाचा वर्षाव होत राहिला, तर नदीचे दोन्ही काठ दिसेनासे होऊन, सभोवतालची जमीनही पाण्याखाली बुडून, नदीच्या ऐवजी समुद्रासारखेच वा विशाल सरोवरासारखे दृश्य दिसू लागेल. पण अफाट समुद्रावर पावसाचा कितीही वर्षाव झाला, तर मात्र समुद्रात जणू कसलीच भर न पडता, समुद्र तो वर्षाव आपल्या अमर्याद पोटात लीलेने गिळंकृत करीत आहेसे भासेल.

या विविध प्रकारात पाणी पाण्यात मिसळणे, एवढेच मुख्यतः घडून येते; पण दृश्ये मात्र अनेकविध अशी दिसतात–भासतात.

अविद्यानाशाचे जे जे प्रयत्न होतात, त्यांच्या बाबतीत असाच प्रकार घडून येतो. अविद्या व अविद्यानाश हे दोन्ही जणू पाणीच असतात. कारण अविद्यानाशाचा उन्मेष हादेखील अविद्यात्मकच असतो. मनुष्यत्वप्रकारक अविद्येने ग्रस्त असलेला आपला 'अहं' हा अविद्यानाशासाठी शब्द–तर्क–शास्त्राध्ययनादी वा साधनादी रूपाचे जे जे प्रयत्न करतो, ते सर्व, 'अहं' असाच्या तसाच पूर्ववत कायम ठेवूनच तो करीत असतो. त्याच्या हे ध्यानात येत नाही की, त्याचा जो देहात्मनिष्ठ अहंभाव असतो, तेच अविद्येच्या कार्याचे मुख्य केंद्र असते. हे केंद्र कायम व सुरक्षित ठेवून मनुष्य जे जे करतो, ते ते त्याच्या अहंभावाला पुष्ट करणारे असेच होते. म्हणून अविद्याग्रस्त 'अहं' आणि अविद्यानाशाचे त्याने केलेले कोणत्याही प्रकारचे

प्रयत्न, हे दोन्ही पाण्यासारखे एकच एक असल्यामुळे, पाण्यात पाणी मिसळण्याखेरीज या प्रयत्नांमुळे दुसरे काहीच घडून येत नाही.

पण लहान पेल्यातील थोडेसे पाणी मोठ्या तपेलीतील पाण्याची धार त्यावर पडल्यामुळे भरभरून वाहू लागले की, त्या पेल्याला आपण काही विशेष प्राप्त केले, असा भास होत असल्यास नवल नाही. पुष्कळ माणसांना अविद्यानाशाच्या प्रयत्नामुळे असा भास होत असतो. अधिक शिक्षणामुळे अधिक ज्ञान प्राप्त होणे, विद्या कला–कौशल्यादिकांच्या क्षेत्रात अधिक प्रतिष्ठा प्राप्त होणे, इत्यादी प्रकार या वर्गात समाविष्ट होतात. दुसरा प्रकार नदीचा. नदीचे पात्र जलवर्षावामुळे दोन्ही काठांना व्यापून भरून गेले आणि त्या काठांच्याही पारचा आसमंतातील प्रदेश जलमय झाला, तर नदीला आपले नदीपणदेखील विसर्जित झाल्याचा भास होऊ लागल्यास नवल नाही. तद्वत पुष्कळ माणसांना, शब्द–तर्क–शास्त्रादींच्या साह्याने त्यांचा ज्ञानसंभार प्रचंड व विस्तृत झाल्यास अथवा उपासना–साधनादिकांच्या अनुष्ठानामुळे सिद्धी–चमत्कारादी प्रकार व तज्जन्य सामाजिक प्रतिष्ठा यांना पूर येऊ लागल्यास, जणू आपला अहंकार ही त्यात विसर्जित झाल्याचा भास त्यांना होतो. पण जलवर्षाव थांबल्यावर पाणी ओसरून गेले की, नदीचे अतिमर्यादित नदीपण जसे पूर्ववत आकारास येते तद्वत ' अहं 'ला अवमानित करणारे असे काही घडून येताच, या प्रकांड पंडितांचा ' अहं ' अज्ञजनांच्याही ' अहं 'पेक्षा अधिक विद्रूप, उग्र व भयानक रूपात उसळून येत असल्याचे दिसून येते.

याचे एक उदाहरण म्हणून मी जी एक कथा ऐकली ती निवेदन करतो. एक ' सर्वसंगपरित्यागी विभूती ' आपल्या भगतगणात इतकी आदरणीय झाली होती की, ही विभूती साक्षात्कारी आहे किंवा नाही याची कोणीही परीक्षा घेऊन पाहावी, असे या भगतगणांनी चिकित्सकांना आव्हानच दिले होते. अनेक वर्षे हे आव्हान अनुत्तरितच राहिले. त्यामुळे या विभूतीलाही आपण साक्षात्कार–सिद्धीच्या परम पदाला पोचलो, असे वाटू लागले होते. ही विभूती जेथे जेथे जाई तेथे तेथे लोकांचा कितीही जमाव असला, तरी ही विभूती जमावाकडे चालू लागताच जमाव दुभंगू

लागे व या विभूतीला वाट मोकळी करून देई. हे इतके सहजपणे घडून येई की, हा आपल्याच साक्षात्कारी सामर्थ्याचा प्रभाव आहे, असे त्या विभूतीला वाटे.

पुढे एकदा काही विशेष घटनेमुळे ही विभूती एकटी व एकाकी राहू लागली. एकदा काही कामानिमित्त ती एका गर्दीच्या शहरात पायीच गेली. गर्दी इतकी होती की, या विभूतीला चोहो बाजूंनी माणसांचे धक्के बसू लागले. गर्दी दुभंगून वाट मोकळी होणे तर बाजूलाच राहिले; पण धक्के देणाऱ्या माणसांकडून जे अपमानास्पद शब्द ऐकावे लागले, त्यामुळे ही विभूती इतकी हादरून गेली की, तिचा अहंकार इतर कोणत्याही सामान्य माणसापेक्षा अधिक विद्रूप स्वरूपात वर उसळून आला. त्यामुळे सुमारे तीस वर्षे आपला अहंकार विर्सजित झाल्याची जी भावना या विभूतीने उराशी बाळगली होती, तिचा चक्काचूर झाला !

म्हणून अविद्या आणि शास्त्रादी व साधनादी स्वरूपाच्या प्रयत्नांमुळे अविद्येचा नाश घडून आल्याचा भास, हे दोन्ही अविद्यात्मकच असतात.

तिसरा प्रकार समुद्रावर पावसाचा वर्षाव होऊन पाण्यात पाणी मिसळण्याचा. यात पावसाचा वर्षाव झाला काय अथवा न झाला काय, समुद्रात त्यामुळे काही फरक पडत नाही. पण समुद्र हा जर येथे, अविद्याग्रस्त माणूस हा जागृतीतही ज्या एक प्रकारच्या निद्रेच्या झापडीतच असतो, 'जे चेणेचि नीद की' अशा रूपाच्या ज्या अवस्थेत असतो, त्या अवस्थेचा प्रतीक मानला, तर पावसाच्या वर्षावामुळे अविद्येचे पाणी अविद्येत मिसळले, असाच प्रकार येथे घडून येईल. पण समुद्र जर जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती, या तिन्ही अवस्थांचा असंग साक्षी, अशा अवस्थेचा प्रतीक मानला, तर येथे पावसाच्या वर्षावामुळे चैतन्यच चैतन्यात मिसळले, असा प्रकार होईल. 'प्रवृत्तिगंगा स्थिरावे । सागरी जिये ।' अशा प्रकारचे हे अद्‌भुत मीलन होईल. या मीलनात उन्मेष आणि निमेष हे दोन्ही सागराच्या भरतीओहटीप्रमाणे नित्यनूतनतेचेच आविष्कार होतील !

पण हे असे अद्‌भुत मीलन तेव्हाच संभवेल की, जेव्हा माणूस प्रथम विद्या ही अविद्येचीच जुळी बहीण आहे याची साक्ष पटून, अहंविसर्जनात्मक नाहीपणात अवस्थित झाला असेल; आणि मग एकाएकी, स्वयंभूपणे " तै प्रमेयचि आविष्करे "—असा चमत्कार घडून आला असेल! " जग आघवे पोटी माये । गगना येव्हढे होऊनि ठाये । तेचि निशी साहे । नाही-पणाची ॥ "—अशा स्वरूपाचे ' नाहीपण ' हा ज्याचा सहज स्वभाव होऊन बसतो, त्याच्याच अनुभवास हा चमत्कार येतो !

* * *

ओव्या

माप मापपणे श्लाघे । जव आकाश मऊ न रिगे ।
तम पाहता वाउगे । दीपाचे जन्म ॥ ६१ ॥

गगनाची रस सोये । जीभ जै आरोगू जाये ।
मग रसना हे होये । आडनाव की ॥ ६२ ॥

नव्हतेनि वल्लभे । आहेवपण का शोभे ।
खाता केळीचे गाभे । न खाता गेले ॥ ६३ ॥

स्थूळ सूक्ष्म कवण एकु । पदार्थ न प्रकाशी अर्कु ।
परी रात्रीविषयी अप्रयोजकु । जालाचि की ॥ ६४ ॥

दिठी पाहता काय न फवे । परी निदेते तव न देखवे ।
चेताते न संभवे । म्हणोनिया ॥ ६५ ॥

चकोराचिया उद्यमा । लटिकेपणाची सीमा ।
जरि दिहाची चंद्रमा । गिवसू बैसे ॥ ६६ ॥

नुसुधियेचि साचा । मुका होय वाचकाचा ।
अंतराळी पायांचा । पेंधा होय ॥ ६७ ॥

तैसी अविद्ये सन्मुखे । सिद्धचि प्रतिषेधके ।
उठलीचि निरर्थके । जल्पे होती ॥ ६८ ॥

* * *

अर्थ—

माप हे आपल्या मापण्याच्या गुणाची ऐट तोपर्यंतच दाखवू शकते की, जोपर्यंत आकाश मापण्याचा प्रसंग त्याच्यावर येत नाही. तसेच दिवा जर 'मी अंधार पाहतो' असे म्हणू लागेल, तर प्रकाशण्याचा त्याचा जन्मजात स्वभावच अर्थशून्य होऊन जाईल. म्हणजे दिवा हा आपल्या किरणांच्या आवाक्यात येणारे असे सर्व काही दाखवू शकतो. पण अंधार दाखविता येणे त्याला शक्य होत नाही. ॥ ६१ ॥

'गगनाची पक्वान्ने मी खात आहे व त्यांचा आस्वाद घेत आहे' असे जर रसना म्हणू लागेल, तर तिचे रसना हे नावच व्यर्थ होऊन ते आड-नावासारखे होऊन बसेल. ॥ ६२ ॥

पती नसताना सौभाग्याची चिन्हे धारण करणारी स्त्री आपली भलतीच शोभा नाही का करून घेत ? केळीच्या बुंध्यातील गाभा (रंभा-गर्भ) खाण्यासाठी त्या बुंध्याच्या सर्व साली काढून टाकणाऱ्याला, ते 'रंभागर्भ', ते केळीचे गाभे खाण्यास मिळण्यापूर्वीच नाहीसे होत असल्याचा प्रत्यय वारंवार येत राहतो. ॥ ६३ ॥

असे कोणते स्थूल वा सूक्ष्म पदार्थ आहेत की, जे सूर्य प्रकाशित करू शकत नाही ? पण रात्र दाखविण्याच्या कामी तो साफ निरुपयोगीच ठरतो. ॥ ६४ ॥

दृष्टी पाहू लागता तिच्या पाहण्याच्या आवाक्यात न येणारी अशी कोणती वस्तू असते ? पण निद्रेला पाहण्यास ती सर्वथैव असमर्थ ठरते. कारण जागृतीत जागृतिरूपच होणाऱ्याला निद्रेचे साक्षात दर्शन होणे असंभवनीय असते. ॥ ६५ ॥

चकोर जर दिवसा दिसणाऱ्या चंद्राच्या किरणांचा आस्वाद घेण्याचा उद्योग करील तर, निरर्थक उद्योगाची त्याने परिसीमाच गाठली असे म्हणावे लागेल. ॥ ६६ ॥

कोरा कागदच समोर आला, तर वाचन करण्यात वाकबगार असलेल्यांनाही मुके होऊनच बसावे लागते. अंतराळातून चालण्याचा प्रसंग आल्यास पायांना पांगळेच होऊन बसावे लागते. ॥ ६७ ॥

वरील सर्व दृष्टांतात अनेक वस्तूंच्या कार्यशक्तीच्या ज्या मर्यादा दाखविल्या आहेत त्या स्वभावसिद्ध मर्यादांचे उल्लंघन कोणत्याही वस्तूला करता येणे जसे शक्य नसते. तद्वत अविद्येची प्रतिषेधक मानली गेलेली, पूर्वघटित अशी सर्व 'सिद्ध' वाक्ये ही अविद्येसमोर आणली जाताच, निरर्थक शाब्दिक बडबडीचे उमाळे याशिवाय कोणताच अर्थ त्यांना उरत नाही. ॥ ६८ ॥

* * *

रसरहस्य—

हे समग्र भूतभौतिक व आपल्याला 'दृश्य' म्हणून दिसणारे–भासणारे जे 'विश्व' आहे, ते अव्यक्त व अमर्याद अशा अज्ञात 'वस्तू'च्या शक्तीचे दिक्कालावगुंठित असे एक समर्याद पण सीमाशून्य 'कार्य' आहे. ही गोष्ट आधुनिक वैज्ञानिक संशोधनाने सिद्ध झालेली आहे. या विश्वरूप विराट कार्याच्या अवगुंठनात अनेक दृश्य वस्तूंची जी अनेकविध कार्ये घडत असलेली दिसून येतात, तीदेखील मर्यादित अशीच असतात. ही मर्यादा कोणत्याही कार्यरूप वस्तूला उल्लंघिता येत नाही.

प्रस्तुत आठापैकी पहिल्या सात ओव्यात दहा वस्तूंच्या कार्यशक्तीच्या मर्यादा निर्देशिल्या आहेत आणि असे सूचित केले आहे की, या मर्यादांचे उल्लंघन केवळ या दहा वस्तूंनाच नव्हे, तर कार्यशक्ती असलेल्या विश्वातील कोणत्याही वस्तूला उल्लंघिता येत नाही.

या दृष्टांतातील आशयाला अनुसरून ज्ञानदेव ६८व्या ओवीत म्हणतात, "अविद्येचा प्रतिषेध करण्याच्या हेतूने जी जी पूर्वघटित व 'सिद्ध' अशी वाक्ये वा वचने अविद्येसन्मुख आणली जातात ती सर्व अर्थशून्य शाब्दिक बडबड ('निरर्थके जल्पे') अशीच होऊन बसतात."

याचा अर्थ असा की, शब्द कोठलेही व कोणाचेही असोत, ते वेदोपनिषदातील, गीतेतील, एतद्देशीय वा परदेशीय धर्मग्रंथातील असोत, प्राचीन वा अर्वाचीन तत्त्वज्ञांचे वा वैज्ञानिकांचे असोत, फार कशाला ऋषी–मुनी,

सिद्ध-योगी, संत-सत्पुरुष अशा सत्यसाक्षात्कारी महापुरुषांचेही असोत;— सारांश शब्द हे कोणाचेही व कोणत्याही देशकालातील असोत, अविद्येच्या नाशासाठी ते अविद्येसन्मुख आणले जाताच 'निरर्थके जल्पे' म्हणजे व्यर्थ बडबडीच्या स्वरूपाचेच ठरतात.

हे ज्ञानदेवांचे विधान इतके निखळ नवे व आमूलाग्र क्रांतिकारक आहे की, त्याचा नित्यनवेपणा व त्याची नित्यवर्तमान क्रांतिकारकता, ही अवधानात आली, तरच ज्ञानदेवांच्या 'अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी' आपण जाऊ; आणि असे होताच, "ते ओघ जैसे सागरा । आतु आले"—असा साक्षात्कार आपल्याला घडेल !

शब्द कोणाचेही व कोणत्याही देशकालातील असोत त्यांना, त्यांच्या कार्यशक्तीला, एक निश्चित मर्यादा आहे. सूर्यादिकांना जशी आपल्या निसर्गदत्त कार्यशक्तीची मर्यादा उल्लंघिता येत नाही, तद्वत शब्दांनाही आपल्या निसर्गदत्त वा प्रकृतिदत्त कार्याची मर्यादा उल्लंघिता येत नाही. ही मर्यादा कोणती? अर्थात 'वाच्य-वाचक-भाव' व 'स्मरणदान' यांच्या वर्णनाने निर्देशिली जाणारी मर्यादा. गाय हा शब्द उच्चारताच गाय नामक जो एक 'चतुष्पाद प्राणी' तो स्मृतिरूपाने आपल्या अंत:चक्षूसमोर येतो. यामुळेच 'गाय' हा 'शब्द' उच्चारताच गाय या 'प्राण्याचा' आपल्याला बोध होतो. याचाच अर्थ असा की, 'गाय' हा 'शब्द' गाय या चतुष्पाद प्राण्याचा म्हणजे 'वाच्याचा' वाचक आहे. पण यात गाय हा 'शब्द' व गाय ही 'वस्तू' हे दोन सदैव भिन्नभिन्न असे पदार्थच राहतात. 'गा' व 'य' ही दोन एकत्र आलेली 'अक्षरे' वा 'शब्द' म्हणजे गाय ही 'वस्तू' नव्हे. गाईचे शब्दात्मक नाव म्हणजे गौ-रूपी चतुष्पाद प्राणी नव्हे. नाव असले काय, नसले काय, वस्तू आपल्या ठायी जशी असते तशीच राहते. तिच्या केवळ रूपात्मक, बाह्य आकारात्मक अस्तित्वाचा, तिला देण्यात आलेल्या नावामुळे म्हणजे शब्दामुळे आपल्याला स्मृतिरूप बोध होतो. तिच्या रूपाचे व वर्तनाचे वर्णन करणारे शब्द हे तिच्या गुणकर्मांचे निदर्शक होऊन, त्यांचाही आपल्याला स्मृतिरूप बोध करून देतील. म्हणून शब्द हे पूर्वानुभूत असे जे द्रव्य-गुण-कर्म त्यांचे वाचक असतात, म्हणजे त्यांच्या स्मृतींचे वाहक असतात.

पण 'गाय' ही वस्तू ज्याने कधी पाहिलेली नसेल, त्याला केवळ या शाब्दिक वर्णनामुळे तिचा स्वरूपतः बोध होणे अशक्य आहे. तिच्या शाब्दिक वर्णनावरून हे वर्णन लागू पडेल असा एक प्राणी कुठेतरी अस्तित्वात आहे, एवढाच बोध होईल. आणि हा बोधदेखील वर्णन करणाऱ्यावर आपली श्रद्धा असेल, तो अयथार्थ बोलणार नाही अशी श्रद्धा असेल, तरच होईल. या अशा बोधाला शब्द हे प्रमाण होतात. यालाच 'शब्दप्रमाण' असे म्हणतात, पण हा 'बोध' आणि गाय ही 'वस्तू' ही सदैव भिन्नभिन्नच राहतील.

हे झाले शब्द आणि दृश्य वस्तू यांच्यातील वाच्य-वाचक-भावाचे स्मरणदानात्मक व प्रमाणात्मक विवरण. पण शब्द जेव्हा अदृश्य, अव्यक्त' अज्ञेय, अमर्याद, नित्यवर्तमान व विश्वरूप कार्याचे कारण, अशा वस्तूचे वर्णन करतात, तेव्हा ते ऐकल्यामुळे वा वाचल्यामुळे अंतःचक्षूसमोर काहीही उभे ठाकत नाही. जे उभे ठाकते, ते या वर्णनात्मक शब्दांनी उठविलेले पूर्वपूर्वसंस्कारांचे स्मरण वा स्मरणात्मक वृत्ती-प्रवृत्ती-निवृत्ती-रूप आभास. पण हेदेखील केवळ शब्दाश्रितच असतात, असे सूक्ष्म निरीक्षण केल्यास आढळून येते. पण या सर्व स्मृती बाजूला सारल्या, तर अदृश्य, अव्यक्त, अज्ञेय, अमर्याद, अशा शब्दांनी सूचित होणारी नित्य वर्तमान 'वस्तू' ही नामरूपरहित असे एक अपार अज्ञातच राहील. अशा वेळी अतिमर्यादित कार्यशक्ती असलेले शब्द हे बोधाचे, 'वस्तु'-दर्शनाचे कोणते कार्य घडवून आणण्यास समर्थ ठरतात ? अर्थात कोणतेही नाही. म्हणून शब्द हे अशा 'वस्तू'बाबत 'निरर्थके जल्पे' असेच ठरतात.

'अविद्या' ही अशीच पण वेगळ्या प्रकारची 'वस्तू'(?) आहे. 'अविद्या' म्हणजे अ-वि-द्या ही अक्षरे वा अक्षरसमुच्चयात्मक 'शब्द' नव्हे. अविद्या या शब्दाने जे निर्देशिले जाते, ते काय आहे ? 'मला कळत नाही' या वाक्याने मला जिचा बोध होतो, ती वस्तू(?) म्हणजे 'अविद्या' !

पण 'मला कळत नाही' या शब्दांनी बोध होतो म्हणजे काय ? 'न कळणे' आणि 'बोध होणे' हे दोन एकत्र राहू शकतात तरी कसे ? पाहू या कसे ते.

आता आपण अविद्या हा शब्द सोडून देऊ आणि ' मला कळत नाही ' हे ' वाक्य ' विचारासाठी घेऊ. यात ' मी ' आणि ' न कळणे ' असे दोन पदार्थ एका विशिष्ट नात्याने संबद्ध झाले आहेत. हे नाते तादात्म्यात्मक असे आहे. म्हणजे ' मी ' आणि ' न कळणे ' ह्या दोन वस्तूंचे माझ्यात तादात्म्य आहे. त्या एकमेकांपासून वेगळ्या करून दाखविता येणे मला किंवा इतरांना शक्य नसते; म्हणून हा तादात्म्यात्मक संबंध मानावा लागतो. सोने आणि सोन्याचे पिवळेपण यांचे जसे तादात्म्य असते, तसेच हे तादात्म्य असते, असे ' न कळणे ' असते तोवर भासत राहते.

आता मला, ' मी ' आणि ' न कळणे ', यांचा विचार करणे भाग आहे. कशाकरता ? अर्थात अविद्या ही काय ' वस्तू ' आहे, हे जाणून घेण्याकरता अथवा तिचे साक्षात दर्शन घेण्याकरता. हा विचार करू लागताच ' मी ' ही काय ' वस्तू ' आहे आणि ' न कळणे ' ही काय ' वस्तू ' आहे ? असे प्रश्न मला उत्पन्न करावेच लागतात. असे प्रश्न अति-गांभीर्याने तेच उत्पन्न करतील की, ज्यांना हे सर्व दिसणारे–भासणारे जे आहे, ते दिसत–भासत असताही ते स्वरूपतः काय आहे, कसे आहे ? हे कळत नाही, याची तीव्रतम साक्ष पटलेली असेल.

समजा, मला ही साक्ष पटलेली आहे. म्हणून ' मी ' ही काय ' वस्तू ' आहे ? आणि ' न कळणे ' ही काय वस्तू आहे ? असे प्रश्न मी माझ्यासमोर उभे केले आहेत. पण या प्रश्नांचे मी काय उत्तर देऊ शकतो ? काहीच नाही. म्हणून ' मी ' आणि या ' मी 'शी तादात्म्य-संबंधाने निगडित असे ' न कळणे ' ही दोन्ही एक प्रकारचे ' नाहीपण 'च होऊन बसतात. या ' नाहीपणात ' ' दृष्टानुश्रविक ' म्हणजे कोणाचेही कोणत्याही देशकालातील शब्द व माझे पूर्वानुभव यांनी जागविलेल्या शब्दाश्रित स्मृती कितीही आल्या व गेल्या तरी हे ' नाहीपण ' जसे होते, तसेच राहते. पण शब्दांनी व शब्दाश्रित स्मृतींनी मी प्रभावित झालो; त्यामुळे काही इच्छा उसळल्या; त्या इच्छापूर्तींचा मी पाठलाग करू लागलो; तर मात्र हे ' नाहीपण ' आवरित–विक्षेपित होईल. पण ' स्मरणदानी प्रसिद्ध ' अशा शब्दांनी निर्माण केलेली ही समग्र प्रक्रिया पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक आहे हे ध्यानी येताच, काय बाकी उरेल ? अर्थात तेच ' काहीनाहीपण '!

म्हणून हे 'काहीनाहीपण' अथवा 'मी' आणि 'अविद्या' वा 'न–कळणे' यांच्या सन्मुख अविद्यानाशाच्या हेतूने आलेले सर्व शब्द म्हणजेच अविद्येची सर्व पूर्वघटित व 'सिद्धप्रतिषेधके' ही 'उठलीच निरर्थके। जल्पे होती ।।'—अशीच साक्ष मला म्हणजे सावधानशा काहीनाहीपणाला पटेल. हाच अविद्येचा साक्षात्कार.

असा साक्षात्कार घडल्यावर आणि त्याला " जग आघवे पोटी माये। गगनायेव्हढे होऊनि ठाये। तोचि निशी साहे। नाहीपणाची ।। "—अशी अवस्था प्राप्त झाल्यावर काय बाकी उरते ? काहीच नाही ? हे खरे नाही. कारण 'मी' व 'न कळणे' ही दोन्ही या काहीनाहीपणात विलीन झाल्यावर आणि या काहीनाहीपणात येणाऱ्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती ह्या सर्व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक असतात, वर्तमानाचा व वास्तवाचा त्यांच्याशी कोणताही संबंध नसतो, हे आकळल्यानंतरही–कानांनी ऐकू येणे, त्वचेने स्पर्श जाणवणे, डोळयांनी दिसणे, रसनेने स्वाद घेणे, नाकाने वास घेणे, हे सर्व चालूच राहते. फरक एवढाच की, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार, शब्द व शब्दाश्रित विचार–भावना–कल्पना हे सर्व बाजूला सारता आले व ते सर्व नाहीपणात विलीन झाले, तर ऐकणे, स्पर्श होणे, पाहणे, आस्वादणे, गंध येणे—हे सर्व विकल्पनशून्य, विमुक्त व विशुद्ध अशा रूपात, मूल–अविकृत–प्रकृतिरूपात चालू राहील.

पण हे चालू राहणे म्हणजे काय ? नाद वा शब्द ऐकणे, शीतोष्णाचा स्पर्श होणे, केवळ पाहणे–दिसणे इत्यादी प्रक्रिया म्हणजेच प्रतीतिरूप प्रक्रिया. पण या प्रतीतीत, 'मी' व 'माझे कळणे-नकळणे' ही ही दोन्ही नसल्यामुळे, ही विशुद्ध विमुक्त अशी केवळ प्रतीतिमात्रता, म्हणजे 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे'—तेच असेल !

या अशा अवस्थेचा स्पर्श प्राप्त होताच जे घडते, घडत राहते, ते, स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित व स्वयं–सर्जनशील असे असते. अशी ज्ञानदेवांची साक्ष आहे ! हीच ती नित्यनूतन '**वस्तुप्रभा**' ! हेच ते '**अनुभवामृत**' !

या अव्यक्त, निर्गुण, निराकार वस्तुप्रभेने, शिवशक्तीने, संस्पृष्ट होताच, व्यक्त विश्वातील सर्व सगुण साकार पदार्थांच्या कार्यशक्तीच्या मर्यादा सतत अवधानात येत राहतात. आणि मग शब्द हेदेखील आपल्या मर्यादांचे उल्लंघन न करता, आत्मवस्तूच्या विमुक्त व सर्जनशील आविष्कारांचे सहज–सुंदर वाहक होतात. याचे एक उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे ज्ञानदेवांच्या अमृतमय अनुभवाने रसरसलेला हा अद्‌भुत ग्रंथ !

* * *

' माप मापपणे झलाघे '

ज्ञानदेव म्हणतात, 'दृश्य वस्तूचे मोजमाप केले की, तिच्याबाबत कळून घेण्यासारखे जे काय असेल, ते सर्व कळले असे होते, असा एक समज मानवी मनात दृढमूल होऊन बसला आहे. पण हे मापपण तोवरच आपली महती मिरवू शकते की, जोवर आकाश मापण्याचा प्रसंग त्यावर येत नाही.' आधुनिक विज्ञानाने या मापपणाला इतके अपार माहात्म्य प्राप्त करून दिले आहे की, मापाला, मापण्याच्या क्रियेला, प्रदान केलेले हे 'मापपण' हीच जणू विश्वाचे कोडे उलगडून दाखविणारी एकमात्र 'गुरुकिल्ली' आहे. इतकी बेसुमार प्रतिष्ठा आधुनिक जगात या मापपणाला प्राप्त झाली आहे.

आधुनिक वैज्ञानिक सत्यसंशोधन–प्रक्रियेचा जनक मानला गेलेला गॅलिलिओ, याने स्पष्टच लिहून ठेवले आहे की, शब्द, स्पर्श, रस, रूप, गंध यांनी प्राप्त होणारे इंद्रियजन्य ज्ञान हे व्यक्तिनिष्ठ वा केवळ खासगी स्वरूपाचे असल्यामुळे त्याच्या आधारे विश्वाचे व विश्वातील वस्तूवस्तूत असलेल्या प्राकृतिक संबंधांचे यथार्थज्ञान होणे सर्वथैव असंभव आहे. प्रत्यक्ष निरीक्षण, प्रयोग व स्थितिगतीचे मोजमाप, यांच्या आधारावर जी गणिती समीकरणे आकारास येतात, तीच विश्वातील वस्तूवस्तूतील प्राकृतिक संबंधांवर प्रकाश पाडण्यास समर्थ ठरतात. गणिती मोजमापात जे बसविले जाऊ शकत नाही ते सर्व केवळ काल्पनिक असेच असते.

या वैज्ञानिक प्रक्रियेमुळे, पूर्वी युगायुगात मानवाला जे कळले नाही, ते कळू लागले; एवढेच नव्हे, तर यंत्रतंत्राच्या साह्याने जी औद्योगिक क्रांती घडून आली, तिने मानवामानवातील संबंध आणि मानव व विश्व यांच्यातील संबंध, यांच्यात एक प्रचंड परिवर्तन घडवून आणले, हे कोणालाही नाकबूल करता येण्यासारखे नाही.

पण या मोजमापाच्या प्रक्रियेलाही प्राकृतिक सीमा आहे ही गोष्ट गॅलिलिओ-न्यूटनप्रणीत विज्ञानाला कळू शकली नाही. पुढे 'इलेक्ट्रो-मॅग्नेटिक' घटनांच्या क्षेत्रात न्यूटनप्रणीत गणिती समीकरणे जेव्हा अपुरी पडू लागली, तेव्हापासून 'मापाची मापपणाची श्लाघा' किती मर्यादित क्षेत्रालाच लागू पडणारी आहे हे उघड होऊ लागले. आणि हे नवे संशोधन ज्या सापेक्षता-सिद्धांतात परिणत झाले, त्याने तर मापण्याचे साधन जी फूटपट्टी, यार्डपट्टी वा मीटरपट्टी, तिची लांबी हीदेखील स्थिर व निश्चित स्वरूपाची सदैव राहत नाही, असे दाखवून दिले. त्यामुळे प्रकाशकिरणांच्या निम्म्या वेगावर, वेगाच्या दिशेत फुटाची लांबी निम्मी होते व प्रकाशकिरणांच्या पूर्ण वेगावर ही लांबी शून्यवत होते, असे मानणे भाग पडले. ज्या फूटपट्टीने वस्तूचे व वस्तूवस्तूतील स्थितिगतीचे मोजमाप करावयाचे, ती फूटपट्टीच प्रकाशकिरणांच्या वेगावर गायब झाल्यागत होते !

ज्ञानदेवांच्या या ओवीतील विधानाला आधुनिक विज्ञानाने एक फार भरीव व क्रांतिकारक आशय प्राप्त करून दिला आहे. समग्र भूत-भौतिक विश्वाला व्यापणाऱ्या आकाशाचे मोजमाप करण्याचा प्रसंग येत नाही तोवरच माप हे आपल्या मापपणाची महती मिरवू शकते. पण आकाश मोजण्याला समर्थ अशा प्रकाशकिरणावर हे मापण्याचे साधन आरूढ होताच ज्या लांबीच्या आधारावर मापण्याची क्रिया करावयाची ती लांबीच शून्यवत होऊन बसते ! आकाशाचे माप घेण्याला साधनच शिल्लक उरत नाही !

सापेक्षता-सिद्धांताने हे आता स्पष्ट झाले आहे की, दिगंतर व कालांतर, ही घनवस्तु-गतिसापेक्ष अशीच असतात. प्रकाश किरणांचा दर

सेकंदास १,८६,००० मैलाचा वेग हे, दृश्य–वस्तुगत कार्य–शक्तीची मर्यादा सिद्ध करणारे असे एक ' वैश्विक शाश्वत ' आहे. हा वेग प्रचंड असला, तरी सान्त आहे. आणि म्हणून भौतिक कार्यरूप विश्वही सीमाशून्य (' unbounded ') भासले, तरी सान्तच (' finite ') असले पाहिजे, असा निष्कर्ष काढणे विज्ञानाला भाग पडले आहे.

पण ज्ञानदेवांनी मापाच्या मापपणाचा जो दृष्टांत दिला आहे, तो अविद्येचा निरास करण्याच्या हेतूने ' सिद्ध ' अशी प्रतिषेधक वाक्ये अविद्येच्या समोर आणली जाताच ती ' निरर्थक जल्पे ' कशी होतात, याची आपल्याला जाणीव करून देण्याच्या हेतूनेच दिला आहे. येथे आकाश मापण्याच्या हेतूने माप हे आकाशासमोर येताच त्याचे मापपणच जसे शून्यवत होते, तद्वत अविद्येचा निरास करण्याच्या हेतूने ' सिद्ध प्रतिषेधके ' अविद्येसमोर येताच, अर्थशून्य बडबडीशिवाय त्यांना दुसरा कसलाही अर्थ उरत नाही.

शब्द हे कोणाचेही कोणत्याही देशकालातील असोत; त्यांच्या साह्याने आपल्या अविद्येचा नाश घडविला जाणे शक्य नाही, असे ज्ञानदेवांचे म्हणणे आहे. याचा आशय स्पष्टपणे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. येथे वैयक्तिक आवड–नावड–निवडरूप अशा पळवाटांना किंचितही स्थान नाही, हे नित्य अवधानात राहणे आवश्यक आहे.

वस्तुस्थिती अशी आहे की, शब्द म्हणजे शब्दाने सूचित होणारी वस्तू नव्हे. ' अविद्या ' हा ' शब्द ' आणि ' अविद्या ' ही आपल्याला आपल्या अज्ञानरूपाने जाणवणारी ' वस्तू ', या दोन सर्वस्वी भिन्न भिन्न वस्तू आहेत. अविद्येचे निरूपण करणारे शब्द आपण ऐकले, खरे मानले, तरी त्यामुळे आपण अज्ञ वा अल्पज्ञ आहोत, ही वस्तुस्थिती नाहीशी होत नाही; होणे शक्य नाही. कारण शब्दज्ञानामुळे वस्तुशून्य विकल्पाशिवाय दुसरे काहीच घडून येत नाही. ' अविद्या ' ही विद्यमान वस्तू नाही, ती अस्तित्वशून्य वस्तू आहे, अशा आशयाचे शब्द अनंत वेळा ऐकले, तरी आपली अज्ञता वा अल्पज्ञता, म्हणजेच आपली ' अविद्या ' त्यामुळे नाहीशी होत नाही असे झाले असते तर शंकर–ज्ञानदेवादी

साक्षात्कारी पुरुषांचे ग्रंथ वाचताच आपण सर्वज्ञच झालो असतो ! पण असे घडून येत नाही, येणे शक्य नाही.

का ? तर आपली आपल्या अज्ञतेबाबतची वा अल्पज्ञतेबाबतची जी प्रतीती आहे, ती प्रत्यक्ष आहे. एका प्रत्यक्षाचे निराकरण दुसऱ्या अधिक समर्थ अशा प्रत्यक्षानेच क्षणार्धात होते. अन्य कोणत्याही प्रमाणाने ते केले जाणे शक्यच नसते. म्हणून आपण अज्ञ वा अल्पज्ञ आहोत आणि आपल्याला वस्तुतः यथार्थ असे काहीच कळत नाही; कळते असे मानून आपण जे जे करतो ते ते दुःखालाच कारण होते; —या वस्तुस्थितीची प्रथम संपूर्णपणे साक्ष पटली पाहिजे. आणि ही साक्ष पटल्यानंतर ती क्षणाक्षणाला अवधानात राहिली पाहिजे. आपले विचार, आपल्या भावना, आपल्या कल्पना, ह्या सर्व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारजन्यच कशा असतात, हे दैनंदिन जीवनात जे जे आपल्या मनात येते व जे जे आपल्या हातून घडते, त्यांच्या साह्याने प्रत्यक्षपणे समजून घेतले पाहिजे. अंतःकरणात उद्भवलेला कोणताही विचार प्रयोगादाखल समोर घेऊन त्याचे मूळ कोणत्या पूर्वसंस्कारात दडून बसले आहे, हे संशोधून काढले पाहिजे. कोणते पूर्वग्रह, कोणत्या पूर्वनिश्चित निष्ठा वा श्रद्धा, कोणती ठाम मते, निरीक्षणार्थ समोर घेतलेल्या आपल्या विचाराच्या मुळाशी दडून बसली आहेत याची साक्ष घेतली पाहिजे. अशी साक्ष पटताच, परीक्षणार्थ घेतलेला विशिष्ट विचार हा अविद्याजन्य म्हणजेच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारजन्य कसा आहे, याचा साक्षात्कार घडतो. अविद्येचा हा असा नवा साक्षात्कारच, परीक्षणार्थ घेतलेल्या त्या विशिष्ट विचाराबाबत तरी आपल्या पूर्वघटित अविद्येचे आमूलाग्र निराकरण घडवून आणतो; नव्या व अधिक समर्थ अशा या प्रत्यक्ष ज्ञानानेच जुन्या अविद्याजन्य अशा प्रत्यक्ष ज्ञानाचा तात्काळ नाश घडून येतो. हाच अविद्या–निराकरणाचा एकमात्र उपाय. येथे अन्य मार्गच उपलब्ध नाही.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, माप हे आपल्या मापपणाचा तोरा तोवरच मिरवू शकते की, जोवर आकाश मापण्याचा प्रसंग त्याच्यावर येत नाही; तद्वत शब्दज्ञान हे आपला तोरा तोवरच मिरवू शकते की, जोवर ते

आपल्या स्वतःच्या अविद्येसमोर तिच्या निराकरणार्थ आणले जात नाही. असे ते आणले जाताच अविद्येची 'सिद्ध प्रतिषेधके' ही सर्व 'निरर्थके जल्पे' कशी आहेत, आपल्या अविद्येचा नाश घडवून आणण्यास कशी असमर्थ आहेत, याची स्पष्ट साक्ष पटते. ही अशी साक्षच जेव्हा शब्द–ज्ञान–बंधातून आपली सुटका घडवून आणते, तेव्हाच शब्दशून्य आत्मनिरीक्षण म्हणजे काय, याची जाणीव आपल्याला येते. आणि मग ही **शब्दज्ञान-विमुक्त जाणीव** आपल्या अविद्येकडे पाहण्याची **नवी दृष्टी** आपल्याला देते. आणि मग आपल्या अंतःकरणात उठणाऱ्या सर्व वृत्ती–प्रवृत्तींच्याकडे क्षणाक्षणाला या नव्या शब्द–ज्ञानशून्य दृष्टीने प्रत्यक्ष पाहू लागताच, आपल्या सर्व वृत्ती–प्रवृत्तींचे मूळ पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारातच, म्हणजेच अविद्येतच कसे दडून बसले आहे, याचा साक्षात्कार आपल्याला घडतो. हाच अविद्येचा साक्षात्कार. हा साक्षात्कार घडताच—

> **" जेणे विवळितये सवळे । लाहोनि आत्मज्ञानाचे डोळे ।**
> **सांडिती देहाहंतेची अविसाळे । जीवपक्षी ।।**
> **लिंगदेह कमळाचा । पोटी वेचतया चित्भ्रमराचा ।**
> **बंदीमोक्ष जयाचा । उदैला होय ।। "**

या ज्ञानदेवांच्या वाणीने ध्वनित झालेल्या सत्याचा साक्षात्कार घडतो. हा शब्दज्ञानाने घडलेला साक्षात्कार नसून शब्दज्ञानशून्य व विमुक्त आत्मनिरीक्षणामुळे प्राप्त होणाऱ्या 'आत्मज्ञानाच्या डोळ्यांनी' घडणारा साक्षात्कार असतो. हा असा साक्षात्कारच आपल्या अविद्याग्रस्त अवस्थेचा कायमचा नाश घडवून आणतो.

* * *

' तम पाहता वाउगे । दीपाचे जन्म ।। '

आकाशाचे माप घेण्याचा प्रसंग येताच मापाचे मापपण हे जसे अर्थशून्य होऊन जाते, तद्वत अविद्यानाशार्थ पुढे सरसावणारी 'सिद्ध प्रतिषेधके' ही आपल्या अविद्येसमोर आणली जाताच अर्थशून्य होऊन जातात. हे असे का घडते ? ज्ञानदेव म्हणतात, याचे कारण असे की, समग्र भूतभौतिक

सृष्टीला व्यापणारे आकाश हे जसे मापण्याच्या क्रियेच्या पारचे आहे, तद्वत आपले समग्र जीवन व्यापून बसणारी व आपल्याला प्रत्यक्ष जाणवणारी आपली अविद्या ही शब्दज्ञानातीत अशी एक विलक्षण वस्तू (?) आहे. ही विलक्षण अविद्या सर्व काही द्वंद्वात्मकतेनेच आपल्याला भासवीत राहते. भौतिक सृष्टीत भासणारे तम–प्रकाश हे द्वंद्व जसे आहे, तद्वत अविद्या–विद्या, अज्ञान–ज्ञान, हेही एक द्वंद्व आपल्या अंतःकरणात सदैव वावरत असते. जेथे व जेव्हा विद्येचा भास असतो, तेथे व तेव्हा अविद्येचा भास नसतो. जेथे जेव्हा प्रकाश असतो, तेथे तेव्हा काळोख नसतो. प्रकाशणे हाच दीपाचा धर्म. या अशा दीपाने ' मी तमाचे दर्शन घडवीन ' असे म्हणणे, म्हणजे आपल्या प्रकाशण्याच्या जन्मजात स्वभावालाच पारखे होणे होय. हे त्याला कदापीही साध्य होणे शक्य नाही. तद्वत विद्येचा भास आहे, तोवर अविद्येचे दर्शन घडणे अशक्य आहे. शब्दज्ञानामुळे जो भास निर्माण होतो, तो विद्येचाच भास असतो. या भासाला अविद्येचा निरास घडवून आणता येणे शक्यच होत नाही. कारण अविद्येचा निरास घडवून आणणारी वाक्ये वा ' सिद्ध प्रतिषेधके ' यांच्याविषयी जोवर माझ्या मनात, ती सत्यदर्शी आहेत, असा विश्वास वावरतो, तोवर अविद्या ही काय वस्तू आहे याची किंचितही जाणीव मला होणे शक्य नाही. पण शब्दज्ञान ही वस्तूच अविद्याजन्य आहे; शब्दाच्या माध्यमातूनच पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अविद्या ही परिपुष्ट होत राहते. याची साक्ष जेव्हा मला पटते, तेव्हा सर्व शब्द व सर्व शब्दज्ञान हे अर्थशून्य होऊन बसते.

अशा शब्दज्ञानशून्यशा नाहीपणात्मक अवस्थेत मला राहता आले, आणि माझ्या अविद्याजन्य वृत्ती–प्रवृत्तींचे विद्याहंकारशून्यपणे निरीक्षण करता आले, तरच अविद्याजन्य वृत्ती–प्रवृत्ती ह्या पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारजन्य कशा असतात, याचा मला साक्षात्कार घडेल. हा विद्येने वा अविद्येने घडविलेला साक्षात्कार नसून, विद्या–अविद्यात्मक द्वंद्वाच्या मगरमिठीतून विमुक्त असलेल्या केवळ आत्मनिरीक्षण–शक्तीने घडविलेला साक्षात्कार असतो. म्हणून दीपाला जसा अंधार दाखविता येत नाही, तद्वत आपल्या विद्यात्मक प्रतीतीला आपल्या अविद्येचे दर्शन घडविता येणे शक्य होत नाही. तम–प्रकाश हे जसे एक भौतिक द्वंद्व आहे, आणि यातील एक

असताना दुसरे नसणे, हा जसा या द्वंद्वातील कोटींचा प्राकृतिक स्वभाव आहे, तद्वत विद्या–अविद्या हेही एक द्वंद्व आहे. यातील एकाची जाणीव असली की, दुसऱ्याची नसते. कारण या द्वंद्वाचा हा प्राकृतिक असा स्वभाव आहे.

तम–प्रकाश हे भौतिक द्वंद्व प्रकाशशून्य घनवस्तूंच्या व प्रकाशमय घन वस्तूंच्या आभासमय अस्तित्वामुळे आकारास येते. घनवस्तूवर प्रकाशमय वस्तूचे किरण पडून घन वस्तूची जी सावली पडते, तिलाच 'तम' वा काळोख असे नाव दिले जाते. यामुळेच तम–प्रकाश हे द्वंद्व आकारास येते. यामुळेच आपण म्हणतो, जेथे प्रकाश असतो तेथे काळोख नसतो पण जड वस्तूची ही काळोखी घनता, प्रकाशवेगाने ती जड वस्तू वेगवान होताच प्रकाशातच विलोपून जाते; तद्वत आत्मनिरीक्षणाच्या प्रकाशावर आपली सावधानता आरूढ होताच, अविद्येचे कार्य असे जे विद्याभासात्मक पूर्वपूर्व-भ्रमसंस्कार, ते आपोआप, आत्मज्ञानाचे 'डोळे' लाभल्यामुळे, अस्तित्व-शून्य होऊन जातात. असे घडून आले, तरच अविद्या ही वर्तमानात कधीही विद्यमान असणारी वस्तू नव्हे, या ज्ञानदेवोक्तीची साक्ष पटते. नाहीतर—

"अविद्या येणे नावे। मी विद्यमानचि नव्हे।
हे अविद्याचि स्वभावे। सांगतसे॥"

ही ज्ञानदेवांची ओवी शब्दमात्रच राहते व तिचा आशय 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः'—याच थाटात आपल्या अंतःकरणात वावरत राहतो.

आपली पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक प्रतीती ही प्रामुख्याने शब्दज्ञानानुपाती अशीच असल्यामुळे ती 'वस्तुशून्य विकल्प' याच स्वरूपाची असते. हिलाच आपण आपले ज्ञान वा विद्या असे मानीत असतो. ही विद्या वस्तुशून्य असल्यामुळे ती तमासारखीच असते. घनवस्तूची सावली जशी वस्तुशून्य असते; ती काळी भासली तरी त्या सावलीपासून शाईसारखे कोणतेही खरे पदार्थ उत्पन्न करता येणे शक्य नसल्यामुळे ती जशी वस्तुशून्य पण केवळ भासमानच असते; तशीच विकल्पात्मक वृत्तीवर आधारलेल्या विद्येची वा ज्ञानाची गत असते. पूर्वपूर्वसंस्कारांच्या प्रभावामुळे बुद्धीला जडता प्राप्त होते. या जडतेची सावली अंतःकरणावर पडते. बुद्धीच्या

कार्यापलीकडे असलेल्या वस्तुप्रभेचे किरण जड बुद्धीच्या एका बाजूवर पडतात, म्हणूनच दुसऱ्या बाजूस असलेल्या अंतःकरणावर जड बुद्धीची सावली पडते. हेच अविद्येचे आवरण. आत्मनिरीक्षणाच्या प्रक्रियेमुळे हे आवरण दूर सरताच वस्तुप्रभेमुळे समग्र अंतःकरण उजळून जाते.

* * *

' गगनाची रससोये '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, जिभेच्या साह्याने रसास्वादाचे अनेक प्रकार आपल्या अनुभवास येतात. या जिभेला वा रसनेला, आपण वाटेल त्या वस्तूचा रसास्वाद देऊ शकतो असा गर्व झाल्यास तो मात्र व्यर्थ ठरतो. उदाहरणार्थ ' गगनाचा रसास्वाद मी करून देते ', असे जर ही रसना म्हणेल तर तिचे ' रसना ' हे नावच व्यर्थ होऊन बसेल. ते आडनावासारखेच अर्थशून्य होईल.

ज्या वैश्विक सर्गप्रक्रियेने रसनादी इंद्रिये आपल्यास उपलब्ध करून दिली आहेत, त्यांपैकी प्रत्येक इंद्रियाचे कार्य हे त्या त्या इंद्रियाच्या विषया-पुरते मर्यादित असेच राहते. ही मर्यादा कोणत्याही इंद्रियाला उल्लंघिता येत नाही. गगन वा आकाश हे समग्र भौतिक सृष्टीला व्यापून असणारे असे महाभूत आहे. त्याच्या विशाल, अदृश्य, नाहीपणवत पोकळीतून अन्य सर्व महाभूते व इंद्रियांचे पार्थिव आधार, हे आकारास आलेले असले, तरी पार्थिव द्रव्याश्रित अशी जी आपली रसना तिलाच गगनाचा आस्वाद घेण्याची ईर्षा झाली, तर तिचे आकाशाच्या नाहीपणवत पोकळीत विसर्जनच होऊन जाईल.

हे जसे, तसेच शाब्दिक अशी ' सिद्ध प्रतिषेधके ' ही जर अविद्येचा निरास करण्याच्या इराद्याने अविद्येसमोर आली, तर ती ' निरर्थके जल्पे 'च ठरतात. रसनेला जशी आपली मर्यादा उल्लंघिता येत नाही, तद्वत शब्द व शब्दाश्रित ज्ञान यांनाही आपली मर्यादा उल्लंघिता येत नाही.

आकाशाच्याच विशाल, अदृश्य नाहीपणवत पोकळीतून आकारास आलेल्या रसनेला आकाशाचा स्वाद जसा घेता येत नाही, तद्वत अविद्ये-

ऱ्याच नाहीपणवत पोकळीतून उदयास आलेल्या शब्दाला व शब्दज्ञानाला अविद्येचा नाश करता येणे शक्य होत नाही. मातीचे कार्य जे मडके, त्याने मातीचा नाश करण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगावी, तसाच हा प्रकार आहे. अविद्येचे कार्य जे शब्दज्ञान त्याने अविद्येचा नाश करण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगताच, म्हणजे ही शाब्दिक 'सिद्ध प्रतिषेधके' अविद्येसमोर येताच, ती तात्काळ 'निरर्थके जल्पे' होऊन बसतात.

* * *

'नव्हतेनि वल्लभे'

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, 'पति नसलेल्या स्त्रीने सौभाग्यालंकार आपल्या अंगावर घालून समाजात मिरवू लागावे, म्हणजे ती जशी आपली 'शोभा' करून घेते, तद्वत शाब्दिक ज्ञानाचे अलंकार आपल्या बुद्धीवर चढवून, 'मी अविद्यावान नाही, मी आत्मसाक्षात्कारी पुरुष आहे', असा दिमाख जर कोणी मिरवू लागेल, तर त्याची—'नव्हतेनि वल्लभे। आहेवपण का शोभे।'—अशीच गत होईल.

वस्तूच्या ज्ञानासाठी आपण मोजमापाची क्रिया करीत असतो आणि या क्रियेच्या साह्याने जे ज्ञान उपलब्ध होते ते अनेक यंत्रतंत्रादी साधने निर्माण करण्याच्या कामी आपण राबवीत असतो. यामुळे इंद्रियांच्या द्वारे अनेकविध नवनवे विषयोपभोग आपल्याला प्राप्त होत असतात. हेच आपल्या वैज्ञानिक प्रगतीचे यथार्थ रूप आहे. सुखसोयींच्या अनंतविध साधनांची रेलचेल; त्यांच्या साह्याने अनेकविध व अमाप विषयोपभोग; आणि त्यावर कोणी हल्ला चढवू लागताच, त्यांचा नाश करण्यासाठी प्रचंड व अधिकाधिक विध्वंसक साधनांची समृद्धी,—हीच साररूपाने आधुनिक वैज्ञानिक प्रगतीची फलश्रुती आहे. पण या फलश्रुतीला आपण 'वस्तुज्ञानाची विस्मयजनक प्रगती' अशा रीतीने जे गौरवीत असतो, ते गौरविणे म्हणजे 'नव्हतेनि वल्लभे। आहेवपण का शोभे।'—अशाच थाटाचे आहे, असे दर्शन ज्ञानदेवांच्या या निरूपणाने आपल्याला घडावयास हवे.

हा सर्व प्रकार म्हणजे केळीचे गाभे खाण्यासाठी केळीच्या बुंध्यांची सोपटी काढता काढता शेवटी काहीच हाती लागू नये, अशाच स्वरूपाचा आहे. या सर्व ज्ञानविज्ञानादी प्रकारांच्या प्राचुर्यामुळे मानवामानवात सामंजस्य व स्नेहपूर्ण सहकार अद्यापही निर्माण झालेला नाही; आणि यांच्या अभावामुळेच सर्जनशील, आनंदमय जीवनापासून मानव अद्याप वंचित असाच राहिलेला आहे. ही विद्यमान वस्तुस्थिती ध्यानात आली, तरच आत्मनिरीक्षणजन्य आत्मज्ञानाच्या अभावी मानवामानवात परस्पर सामंजस्य आणि स्नेहपूर्ण व सर्जनशील सहकार कदापिही उदयास येणे कसे शक्य नाही, याचा साक्षात्कार आपल्याला घडेल. कारण वस्तुस्थितीच अशी आहे की, आत्मदर्शनाशिवाय वस्तुदर्शन व यथार्थ विश्वदर्शन अशक्यच आहे. आणि म्हणूनच ज्ञानदेव या अद्‌भुत ग्रंथात आत्मवस्तुदर्शनाला नित्य प्रतिबंध करणाऱ्या शाब्दिक ज्ञानाचा, अविद्येचा, अज्ञानाचा व ज्ञानाचाही प्रतिभाशाली निषेध करीत आहेत. आणि हा निषेध शब्दांच्याच साह्याने ते करीत असलेले दिसत असले, तरी शब्दखंडनावर आधारलेले हे शब्द असे समर्थ आहेत की, त्यामुळे शाब्दिक ज्ञानाच्या मगरमिठीतून आपली सुटका करून, विमुक्त आत्मनिरीक्षणाकडे आपले लक्ष ते वेधीत आहेत आणि अशा रीतीने आत्मदर्शनाकडे आणि 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे। त्या एकमात्र 'वस्तूच्या' प्रभेकडे ते आपल्याला ओढून नेत आहेत.

* * *

'स्थूल सूक्ष्म कवण एकु'

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात--"स्थूल व सूक्ष्म असे सर्व पदार्थ दाखविण्यास समर्थ असलेला सूर्य रात्रीचे दर्शन घडविण्यास जसा अप्रयोजक ठरतो, तद्वत अविद्येचा साक्षात्कार घडवून त्यामुळे अविद्येचा नाश घडवून आणण्याच्या कामी शाब्दिक अशी 'सिद्ध प्रतिषेधके' ही निरर्थक ठरतात."

सूर्याचे प्रचंड सामर्थ्य कोण नाकारू शकेल ? स्थूल-सूक्ष्म अशा सर्व पदार्थांचे दर्शन घडविणारा सूर्य; भूतलावरील प्राणिमात्राला आवश्यक अशा भरणपोषणादी वस्तू भरपूर प्रमाणात उपलब्ध करून देणारा सूर्य;

एवढेच नव्हे, तर जीवाला आवश्यक असा हा देह धारण करण्यास उपकारक होणारा सूर्य, हा आपला जीवनाधारच आहे. पण असे असले तरी रात्रीचे दर्शन घडविण्यास तो प्रकृतितःच असमर्थ असतो. पृथ्वी-गोलार्धाच्या ज्या बाजूवर त्याचे किरण पडतात, तीच बाजू तो प्रकाशित करू शकतो. पण त्यामुळे पृथ्वीची दुसरी बाजू पृथ्वीच्या घनतेमुळे काळोखात गडप होते. या घनतेला आरपार भेदून जाण्याचे सामर्थ्य सूर्याच्या किरणात नसते. म्हणून रात्रीचे दर्शन तो आपल्याला घडवू शकत नाही. ते आपल्या डोळ्यांनीच आपल्याला घ्यावे लागते.

हे जसे आहे तसेच शब्दज्ञानाचेही आहे. शब्दाचे सामर्थ्य सूर्याप्रमाणेच फार मोठे आहे. जे जे दिसते-भासते त्याचे वर्णन करण्यास समर्थ असा शब्द; या वर्णनशक्तीमुळे कल्पनाविलासाची विस्मयजनक प्रतिसृष्टी निर्माण करणारा शब्द; विविध युक्तिवादांनी मोठमोठ्या विद्वानांचीही बुद्धी स्तंभित करणारा शब्द; ग्रंथ, नियतकालिके, वृत्तपत्रे, प्रचारपत्रे, बोलपट, व्याख्याने इत्यादींच्या माध्यमातून भूतलावरील सर्व मानवांना मंत्रमुग्ध करणारा शब्द; एवढेच नव्हे, तर अविद्येचा सहकारी बनून, 'नसलेले' ते 'असलेले' असे विरूढ करणारा शब्द; आणि 'साचवस्तू' ला तीन कवड्यांचेही मोल उरू न देणारा शब्द; अशा या शब्दाचे प्रचंड सामर्थ्य कोण नाकारू शकेल?

पण सूर्य हा प्रचंड सामर्थ्यशाली असताही रात्रीचे दर्शन घडविण्यास जसा असमर्थ, तद्वत अन्य रीतीने प्रचंड सामर्थ्यशाली असलेला शब्द, हा अविद्येचा नाश करून आत्मवस्तूचे दर्शन घडवून देण्याच्या कामी पूर्ण कुचकामाचा ठरतो. याचे कारण असे की, भूगोलाची घनता जशी सूर्याला आरपार भेदता येत नाही आणि म्हणून रात्रीचा काळोख निर्माण करण्यास तो कारणीभूत होतो आणि म्हणूनच रात्रीचे दर्शन घडविण्यास तो जसा असमर्थ ठरतो; तद्वत पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे बुद्धीला जडता आणण्यास कारण होणारा, 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' असा शब्द या जडतेची जणू सावलीच अशा अविद्येचे दर्शन घडविण्यास व त्यामुळे तिचा नाश करण्यास पूर्ण असमर्थ ठरतो.

* * *

' दिठी पाहता काय न फवे '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, ' आपल्या दृष्टीला पाहता न येण्यासारखे असे या जगात काय आहे ? पण इतकी सर्वदर्शी असलेली दृष्टीदेखील निद्रेचे दर्शन घडविण्यास असमर्थच असते. कारण जागृती आणि निद्रा ह्या (तम-प्रकाशवत) परस्परविरुद्ध अवस्था असल्यामुळे जागृतावस्थेत असलेल्या माणसाला निद्रेचे दर्शन घडणे असंभव होते. '

आकाश व अविद्या यांचे साम्य ध्वनित करून मापाच्या मापपणाची मर्यादा, ज्ञानदेवांनी आपल्या निदर्शनास आणन दिली. आणि मग क्रमाक्रमाने रसना आणि आकाश; पतीचा अभाव असता आहेवपणाची शोभा; केळीचे गाभे खाण्याची इच्छा; सूर्याचे प्रचंड सामर्थ्य आणि रात्रीचे दर्शन घडविण्याबाबत त्याची असमर्थता;--अशा दृष्टांतांच्या साह्याने आपल्या जाणिवेवरील भ्रमपटले दूर सारीत सारीत, ज्ञानदेव आता आपले लक्ष आपल्या स्वतःच्या दृष्टीकडे, दृक्-दर्शनशक्तीकडे खेचीत आहेत आपली दृष्टी काय पाहू शकत नाही ? सर्व काही पाहू शकते. पण निद्रेच्या आहारी आपण गेलो की, दृष्टीची दर्शनशक्ती जणू एका गूढ अभावात विलोपून जाते. ही अभावप्रत्ययालंबनात्मक वृत्ती म्हणजे निद्रा. निद्रा ही एक वृत्ती आहे, म्हणजे ते एक प्रकारचे ज्ञान आहे. कशाचे ज्ञान ? तर अभावाचे ज्ञान. म्हणून ' अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा '—अशी सार्थ व्याख्या योगदर्शनात दिली आहे. पण कशाच्या, कोणत्या भावपदार्थाच्या अभावाचे हे ज्ञान आहे ? तर जागृतावस्थेत भासणाऱ्या सर्व भावपदार्थांच्या अभावाचे हे ज्ञान आहे. निद्रेतून जाग आल्यावर या ज्ञानाचे आपल्याला स्मरण होते. स्मरण हे पूर्वी जे प्रत्यक्ष अनुभवलेले असते, त्याचेच होत असते.

पण हे सर्व माहीत असताही आपण या वस्तुस्थितीकडे कधीही लक्ष देत नाही. तिचे महत्त्व आकलनात घेऊन जग-जीवनाकडे पाहण्याचा प्रयत्न कधीही करीत नाही. हे दुर्लक्ष, ही अनवधानता, सर्व काही पाहू शकणाऱ्या आपल्या दृष्टीच्या दर्शनशक्तीला मर्यादा घालते. आणि म्हणूनच सर्व काही पाहू शकणारी आपली दृष्टी निद्रेचे दर्शन घडविण्यास असमर्थ ठरते.

ही एक अनवधानजन्य अशी शोककथा आहे. 'आत्मा वा रे द्रष्टव्यः' —या शब्दांची घोकंपट्टी उपनिषद्–कालापासून शेकडो वर्षे आपण करीत आलो आहोत. आणि या यांत्रिक पुनरुच्चारामुळे आत्म्याचे दर्शन होईल, औपनिषदिक विद्येचे स्तुतिपाठ करून, तिचा ऊर फुटेपर्यंत अभिमान बाळगल्यानेच सत्यदर्शन घडेल, अशी भाबडी व भोंगळ श्रद्धा आपण युगानुयुगे जोपाशीत बसलो आहोत. आत्मदर्शनात्मक औपनिषदिक वा वेदांतविद्येची ही एक शोकजनक विटंबना आहे.

वस्तुस्थितीकडे सदैव अनवधान आणि शब्दनिष्ठ परंपरेचा दुरभिमान, हेच आपल्या अवनतीचे, सर्व दु:खांचे व दास्यात्मक दुर्दशेचे एकमात्र कारण आहे. या दु:खाची व दुर्दशेची दुष्ट श्रेणी तेव्हाच संपुष्टात येईल की, जेव्हा आपण शब्दाच्या, शाब्दिक ज्ञानाच्या, शब्दनिष्ठ परंपराभिमानाच्या मगरमिठीतून आपली विमुक्ती घडवून आणण्याच्या निर्धारावर वज्रकठोर निश्चयाने उभे राहू. ज्ञानदेवांचे हे शब्दखंडन प्रकरण, हा असा निर्धार आपल्याला करता यावा, या हेतूनेच उत्स्फूर्त झाले आहे.

प्रकाश राहतो तेथे काळोख राहू शकत नाही हे खरे आहे. तद्वत जागृतावस्था जेथे राहते, तेथे निद्रा राहू शकत नाही, हेही खरे आहे. हे प्राकृतिक सत्य आहे, व्यावहारिक सत्य आहे. पण हे प्राकृतिक वा व्यावहारिक सत्य चैतन्याला काहीसे आवरित करू शकले, तरी त्याला ते ठार करू शकत नाही, हेही एक निर्विवाद असे सत्य आहे. असे नसते, तर मुक्तीची भाषाच आकारास आली नसती. मुक्ती कशापासून ? अर्थात प्रकृतीच्या विकृतीमुळे आकारास आलेल्या पूर्वघटित व्यावहारिक मर्यादांच्या बंधनातून. प्राकृतिक वा व्यावहारिक मर्यादा या विकृतीच्या पूर्वघटित व्यवहारांच्या आहारी गेलेल्या देहनिष्ठ जीवालाच अनुल्लंघनीय असतात. हे सत्य ओळखणे हीच आत्मदर्शनाच्या दिशेकडे नेणारी पहिली पायरी आहे.

पण हे सत्य कसे ओळखायचे ? अर्थात जागृती–स्वप्न–निद्रा ह्या आपल्या नित्य परिचयाच्या अवस्थांचे निरीक्षण करून. आपल्या अगदी जवळ जे असते, आणि आपल्या प्रतीतीशी जे अविभाज्यपणे सदैव संलग्न असते, तिकडेच सदैव दुर्लक्ष; आणि दूरदूर जे असते, त्याचा मात्र सदैव

पाठलाग; ह्या वृत्तीतून दुःख-दैन्य-दुर्दशा यांच्या अविरत दुष्ट श्रेणीवाचून दुसरे काय निष्पन्न होत राहणार ?

निकटवर्ती व प्रतीतीशी सदैव संलग्न असे जे असते त्याकडे सतत चालू राहणारे आपले दुर्लक्ष, हीच आपली अविद्या, हेच अज्ञान, हेच सर्व अनर्थांचे मूळ. हे दुर्लक्ष म्हणजे द्रव्य-कार्य-शक्तियुक्त अशी 'वस्तू' नसून ते केवळ 'अ-भान' आहे. भान असले तरच वस्तुदर्शन संभवते. भान नसले तर, वस्तुदर्शन असंभव होते. डोळे उघडे असताही भान भलतीकडे असले, तर समोर असलेलीही वस्तू दृष्टीला दिसत नाही. समोर असलेले दिसणे हा दृष्टीचा प्राकृतिक धर्म आहे. तरी पण भान भलतीकडे लागलेले असेल, तर दृष्टीचा प्राकृतिक धर्मही त्या वेळेपुरता अकार्यक्षम होऊन बसतो.

ही वस्तुस्थिती आहे. ती सर्वांच्या अवधानात सहज येऊ शकते. आणि तरीही या वस्तुस्थितीबाबत सतत अनवधानी राहून आपण आपले संसारी जीवन जगत राहतो. आणि या अनवधानामुळे जीवनात निर्माण होणाऱ्या असंख्य समस्यांची उत्तरे अनवधानावस्थेत राहूनच आपण शोधीत असतो. एवढेच नव्हे, तर या अभिजात मूर्खपणालाच सुबुद्धपणा मानून आपल्या बुद्धीचा दिमाख आपण मिरवीत राहतो. शब्द जसा 'स्मारकपणे कीर्तीते । मिरवी जगी ॥' तद्वत अनवधानात्मक बुद्धीच्या कीर्तीचा डंकाच मानवी जगात सदैव वाजत गाजत राहतो. मेलेल्याचेच स्मारक उभारले जात असते. 'स्मारकपणे कीर्तीते मिरवणारा शब्द' आणि भानाच्या दुर्लक्षावर बुद्धीचा दिमाख मिरवणारा मानव, हे दोन्ही प्रेताचेच शृंगार असतात.

जागृतावस्थेत असताना आपल्याला दृश्य पदार्थांचे, म्हणजे परिच्छिन्न पदार्थांचे भाव व अभाव, हे दोन्ही भासू शकतात. कारण प्रतीतिमात्रता ही भावाभावातीत अशीच वस्तू आहे. पण निद्रावस्थेत असताना आपली वृत्ती ही केवळ अभावात्मक प्रत्ययाचेच आलंबन करीत असते. त्यामुळे सर्व भावपदार्थांचे आपल्याला त्यावेळी अभान असते. पण हे अभान म्हणजे भानाचा संपूर्ण अभाव नव्हे भानाचा संपूर्ण अभाव म्हणजे मरण. पण गाढ झोप अथवा निद्रा म्हणजे मरण नव्हे, हे आपल्याला माहीत असते. कारण ही आपल्या नित्य परिचयाची गोष्ट आहे. पण अतिपरिचयामुळे आपण

या अभावप्रत्ययालंबना वृत्तीची सदैव अवज्ञाच करीत राहतो; या अवज्ञे-मुळेच अभावप्रत्ययालंबनात्मक वृत्ती जी निद्रा, तिच्या रहस्याकडे आपले सतत अनवधान होत राहते. त्यामुळे जागृतावस्था म्हणजेच आपले समग्र जीवन, असे आपण मानीत राहतो. पण हे निखळ प्रमादमय आहे, हे थोडासा विचार करताच आपल्याला आकळू शकते.

ज्ञानदेव म्हणतात, "दृष्टी पाहू शकत नाही असे काय आहे ? पण ती निद्रेला पाहण्यास असमर्थ ठरते. कारण जागृतावस्थेतील माणसाला, तो जागृतावस्थेशी तादात्म्य पावलेला असल्यामुळे दृष्टी वाटेल ते पाहण्यास समर्थ असताही, ती त्याला निद्रा दाखविण्यास असमर्थ होते."

येथे दृष्टीचे वाटेल ते पाहण्याचे सामर्थ्य, जागृतावस्थेशी माणसाचे जे तादात्म्य झालेले असते, त्यामुळे कुंठित झाल्यागत होते. नाही तर आत्मवस्तूही पाहण्यास समर्थ मानली गेलेली दृष्टी निद्रा पाहण्यास असमर्थ कशी होईल ? म्हणून दृष्टीची दर्शनशक्ती ही वस्तुत: भावाभावातीत व अपार आहे. आत्मवस्तूसहित सर्व काही पाहण्यास ती समर्थ आहे. कारण द्रष्टा म्हणजे पुरुष हा दृशिमात्र म्हणजे चेतनामात्र असाच आहे. म्हणून त्याची दर्शनशक्ती ही दिक्कालातीत व अमर्याद अशीच आहे. हा द्रष्टा शुद्ध, म्हणजे बुद्धीप्रमाणे परिणाम न पावणारा, म्हणजे अपरिणामी असल्या-मुळे सर्व काही, निद्रादेखील, पाहण्यास तो समर्थ आहे. पण अविद्येच्या आवरणामुळे हा द्रष्टा (म्हणजे आपण) बुद्धीशी जणू तादात्म्य पावल्या-गत होतो. म्हणून अवस्थानुसार परिणाम पावणारी प्राकृतिक बुद्धी ही प्रत्ययाचे जे रूप दाखवते, तेच आपल्याला दिसते. प्रत्यय म्हणजे प्रतीती ही वस्तुत: सदैव चिन्मात्र व अपरिणामी असताही, ती बुद्धीशी तादात्म्य पावल्यागत होते व त्यामुळे निद्रा पाहण्यास आपण असमर्थ आहोत, असे हा द्रष्टा मानून बसतो. हीच द्रष्ट्याची अविद्या. हीच शब्दाचे साह्य घेऊन मानवी द्रष्ट्याला शाब्दिक ज्ञानाच्या व तज्जन्य पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या मगरमिठीत बद्ध करून ठेवते. आणि म्हणूनच जागृतावस्थेशी तादात्म्य पावल्यागत झालेल्या माणसाला निद्रा दाखवून देण्यास दृष्टी असमर्थ झाल्यागत होते.

म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, अविद्यानाशार्थ पुढे सरसावणारी शाब्दिक 'सिद्ध प्रतिषेधके' ही अविद्येसन्मुख येताच 'निरर्थके जल्पे' होतात.

वस्तुस्थिती ही अशी असल्यामुळे शब्दबंध, ज्ञानाज्ञानबंध हे सर्व बाजूला सारून, पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक अविद्येचे वृत्ती-प्रवृत्ती-निवृत्ती उसळवीत राहण्याचे जे कार्य, ते विमुक्तशा आत्मनिरीक्षणप्रक्रियेने, जसे ज्या वेळी ते असेल, तसेच ते पाहणे व समजून घेणे; आणि अशा रीतीने अविद्येचे सर्व कार्य अहंविसर्जनाच्याद्वारे प्रतीतिमात्रतेत विलीन होणे; हाच अविद्यानिरासाचा व आत्मवस्तुदर्शनाचा एकमात्र मार्ग मानवाला उपलब्ध आहे. आणि याची आपल्याला साक्षात प्रतीती आणून देणे, हाच ज्ञानदेवांचा हा अद्‌भुत ग्रंथ लिहिण्याच्या मागील एकमात्र हेतू आहे.

* * *

'चकोराचिया उद्यमा'

येथवर जे सांगितले, ते ध्यानात येऊन सतत अवधानात राहिले, तरच शब्दाची व ज्ञानाज्ञानखंडनाची जी फलश्रुती आहे ती प्राप्त होईल. अशी अखंड सावधानता कायम न ठेवता, जीवनार्थ म्हणून जी जी धडपड मानव सतत करीत राहतो, तिचे स्वरूप कसे आहे, हे आता ज्ञानदेव आपणास सांगत आहेत.

ज्ञानदेव म्हणतात—"चकोर जर दिवसा दिसणाऱ्या चंद्राचे किरण प्राशन करण्यासाठी धडपड करील तर व्यर्थ खटाटोपाची परिसीमाच त्याने गाठली असे होईल. हे जसे आहे तसेच शाब्दिक 'सिद्ध प्रतिषेधकां'च्या साह्याने अविद्येचा निरास व आत्मवस्तुदर्शन यांच्यासाठी माणसे जी धडपड करीत राहतात, तिचे स्वरूप आहे. ही धडपड म्हणजे दिवसाच्या चंद्राचे किरण प्राशन करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या चकोराच्या व्यर्थ उद्योगासारखीच आहे."

दुर्दैव हे आहे की, या अशा उद्योगालाच ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, मंत्रतंत्रयोग अशी गोंडस नावे परंपराभिमाना-

मुळे प्राप्त झालेली आहेत व त्यांनीच अध्यात्मविद्येची प्रतिष्ठाही संपादन केलेली आहे. पण ही सर्व करामत करून दाखविणारी शक्ती म्हणजे शब्दशक्ती, शाब्दिक ज्ञानशक्ती, म्हणजेच आत्मवस्तूला सदैव आवरित–विक्षेपित करीत राहणारी अविद्याशक्ती आहे, इकडे मात्र या प्रतिष्ठित अध्यात्मविद्यावाद्यांपैकी कोणाचेही लक्षच जात नाही !

" हा अविद्येच्या आंगी पडे । तै नाथिले ऐसे विरूढे ।
न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ।। "—

हे ज्ञानदेवकृत वर्णन शब्दाच्या याच विलक्षण करामतीला उद्देशून करण्यांत आलेले आहे.

चकोर पक्षी हा चंद्राचे किरण प्राशन करतो व त्यातून त्याला अमृत-रसाची प्राप्ती होते, अशी आख्यायिका आहे. या आख्यायिकेला अनुलक्षूनच चकोराचा दृष्टांत प्रस्तुत ओवीत दिला गेला आहे. त्याचे रहस्य अपार आहे. रात्रीच्या काळोखात प्रकाशणाऱ्या आणि विशेषतः पौर्णिमेला पूर्ण कळांनी प्रकाशणाऱ्या चंद्राच्या किरणात अमृताची अनुपम माधुरी असते. पण ती प्राप्त करून घेण्यासाठी चकोराची चंद्राबाबतची निरतिशय प्रीतिभावना अंतःकरणात अखंड अत्युत्कटपणे वावरत असली पाहिजे. वस्तुस्थिती अशी नसेल, तर चंद्रकिरणातील अमृत प्राप्त होणे कदापिही शक्य होणार नाही.

चकोराला स्वभावतःच याची जाणीव असते. आणि म्हणून दिवसा तो सहसा कोणाच्या दृष्टीस पडत नाही. विरहाने व्याकुळ होऊन तो कोठे तरी लपून बसतो. आणि चंद्राच्या कळा रात्री जसजशा फाकू लागतात, तसतसा त्याचा आनंद विकासू लागतो. आणि पौर्णिमेच्या रात्री तर त्याचा आनंद इतका उन्मादकारी होतो की, त्याचे वर्णनही करणे अशक्य होऊन बसते.

मानवाच्या अंतःकरणातही एक अदृश्य चित्तचकोर सदैव वास करीत असतो. पण त्याच्याकडे फारच थोड्यांचे लक्ष जाते. हा चित्तचकोर अनुभवामृतासाठी सदैव आसुसलेला असतो. पण हे अमृत नाहीपणाच्या निशीतच प्राप्त होणे संभवनीय असते. " जग आघवे पोटी माये । गगना-येव्हढे होऊनि ठाये । तेचि निशी साहे । नाहीपणाची ।। "—अशा 'नाही-

पणाची निशी ' जे सहन करू शकतील, त्यांनाच अनुभवामृताची प्राप्ती होते. ' नवल मेचु ये धुरे । नाहीपणाची ।। ' अथवा ' बोधचंद्राचिया कळा । विखुरलिया एक वेळा । कृपापुनीवलीला । करी जयाची ।। '—अशा बोधचंद्राची जी कृपापुनीव-लीला नाहीपणात प्राप्त होते, तेच अनुभवामृत !

पण चकोराने नाहीपणात्मक रात्रीचा त्याग करून, दिवसा दिसणाऱ्या चंद्राचे किरण प्राशन करण्यासाठी उद्योग आरंभावा आणि व्यर्थपणाची परिसीमाच गाठावी; तद्वत मानवाने अविद्येच्या विषारी किरणांचा सतत वर्षाव होत असलेल्या काळात, त्या किरणांपासून अमृत प्राप्त करून घेण्यासाठी शाब्दिक सिद्ध प्रतिषेधकांचा आश्रय करावा आणि या अनंत-काळ व्यर्थ होत राहणाऱ्या खटाटोपामुळेच अनुभवामृत प्राप्त होईल अशी अपेक्षा बाळगावी, यापेक्षा अधिक अर्थशून्य असे काय असू शकते ?

विद्या–अविद्या हे द्वंद्व नाहीपणात विसर्जित झाल्याशिवाय अनुभवा-मृताची प्राप्ती सर्वथैव असंभव आहे. या नाहीपणातच प्रयत्नशून्यपणे राहता आले, तरच बोधचंद्राच्या कळा त्या नाहीपणाच्या निशीत आपोआप फाकू लागतात आणि मग—

" **जयाचेनि कृपातुषारे । परतले अविद्येचे मोहिरे ।**
परिणमे अपारे । बोधामृते ।। "

असे नवल घडून येते !

* * *

' नुसधियेची साचा '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात—नुसतेपणाचा, काहीनाहीपणाचा ठसा (साचा) असलेला कोरा कागद, वाचनात वाकबगार असलेल्याच्यासमोर धरला, तर तो काय वाचणार ? त्याला मुके होऊनच बसावे लागेल. अथवा वाटचाल करण्यात ज्याचे पाय सुदृढ व चपल असतात, त्याच्यावर अंतराळात चालण्याचा प्रसंग आला, तर त्याचे पाय पांगळेच होणार. तद्वत अविद्येच्या नाशार्थ तिच्यापुढे शाब्दिक ' सिद्ध प्रतिषेधके ' येताच, अर्थशून्य बडबडीशिवाय त्यांना दुसरे कसलेही महत्त्व उरत नाही.

दिवसा आकाशात निस्तेज होऊन बसलेल्या चंद्राचे किरण प्राशन करण्याचा व त्यातून अमृत प्राप्त करून घेण्याचा चकोराचा उद्योग म्हणजे व्यर्थ खटाटोपाची परिसीमाच होय, असे सांगितल्यानंतर, प्रस्तुत ओवीतील दोन दृष्टांत आले आहेत. चकोराच्या दृष्टांतात, निस्तेज झालेला का होईना पण चंद्र, सूर्याच्या प्रखर तेजाने व्यापलेल्या दिवसाच्या आकाशात दिसत तरी असतो. पण काहीनाहीपणाचा ठसा (?) असलेला कोरा कागद, वाचनात तरबेज असलेल्या वाचारुकाच्या समोर येणे, म्हणजे वाचनाला आवश्यक अशा अक्षरांच्या अभावीच वाचन करण्याचा विलक्षण प्रसंग त्याच्यावर गुदरणे होय.

पण ज्ञानदेव म्हणतात, थेट असाच प्रसंग अविद्येसमोर उभे ठाकताच शाब्दिक 'सिद्ध प्रतिषेधकां'वर येतो. आणि वाचनात तरबेज असलेल्यांना कोरा कागद समोर येताच जसे मुके होऊन बसावे लागते, तद्वत शाब्दिक सिद्ध प्रतिषेधके अविद्येच्या नाशार्थ पुढे सरसावताच त्यांना अर्थशून्य बडबडीचे स्वरूप प्राप्त होते. येथे नाहीपणाचा ठसा (?) असलेल्या कोऱ्या कागदाशी अविद्येचे साम्य दिग्दर्शित केले आहे आणि शाब्दिक सिद्ध प्रतिषेधकांचे, वाचनात तरबेज असलेल्याशी साम्य सूचित केले आहे.

हा दृष्टांत आपण आपल्याच अवस्थेला लावून पाहिला, तरच त्याचे रहस्य आपल्या ध्यानात येईल. आपण चेतन आहोत हे आपणास सहज आकळते. पण चेतन म्हणजे काय ? असा प्रश्न उत्पन्न करून, चैतन्याचे रहस्य संशोधून काढण्यासाठी जीव पणाला लावण्याचे साहस आपण कधीच करीत नाही. त्यामुळे चेतन असून अचेतनासारखे निर्बुद्ध जीवन आपण जगत राहतो. आणि या अशा संसारी जीवनात दुःख–दैन्य–दारिद्र्य-दास्य व तज्जन्य आत्यंतिक दुर्दशा अनुभवास येताच, सर्वज्ञ व सर्वसमर्थ अशा चैतन्यशक्तीला जणू ती आपल्याबाहेर कुठे तरी आहे असे कल्पून, चैतन्याचे निरूपण करणाऱ्या ग्रंथांना व या ग्रंथांचे रहस्य सांगणाऱ्या गुरुजनांना आपण शरण जातो. ग्रंथ आणि गुरू यांचे शब्द म्हणजेच जणू 'सिद्ध वस्तू', अशी कल्पना करून, आपल्या अविद्यात्मक दुर्दशेचा नाश करण्यासाठी अविद्येचे प्रतिषेधक असे जे 'सिद्ध शब्द' त्यांचाच आश्रय आपण करू लागतो. हे 'सिद्ध' शब्दच आपल्या अविद्येचा निरास घडवून

आणतील व चिदानंदमय परमात्म्याचा साक्षात्कार करून देतील, अशी भोळीभाबडी श्रद्धा आपण उराशी बाळगून बसतो.

पण ज्ञानदेव म्हणतात, शब्द हे कोणत्याही देशकालातील वा कोणत्याही 'सिद्ध' महापुरुषाचे असोत, ते अविद्यानाशार्थ आपल्या अविद्येसमोर आणले जाताच, निरर्थक बडबडीशिवाय त्यांना दुसरे कसलेही माहात्म्य उरत नाही. याचे कारण अगदी स्पष्ट आहे. यात सिद्ध महापुरुषांचा वा सिद्ध ग्रंथांचा किंचितही अवमान नाही. उलट, सिद्ध पुरुषांचे व सिद्ध ग्रंथांचे शब्द, ते जर खरोखर 'सिद्ध वस्तू'च्या साक्षात्कारामुळे स्फुरलेले असतील, तर 'सिद्धवस्तू' ही शब्दातीत, ज्ञानाज्ञानातीत अशीच नित्य असते व म्हणून अविद्येचे कार्य असे जे शब्द व त्याच्याच आश्रयाने सतत चालू राहणारे ज्ञानअज्ञानात्मक द्वंद्व, यांच्या मगरमिठीतून आपल्या मनाची प्रथम मुक्तता करून घेतली पाहिजे; म्हणजेच निखळ नाहीपणात आपण अवस्थित झाले पाहिजे; म्हणजेच अहंममताभ्रांतीतून अहंविसर्जनात्मक प्रक्रियेने आपण आपली सुटका करून घेतली पाहिजे;—असाच त्या सिद्ध पुरुषांच्या शब्दांचा व सिद्ध ग्रंथातील शब्दांचा आशय असेल. या आशयाकडे दुर्लक्ष करून देहधारी सिद्धपुरुष पूजा, सिद्धग्रंथपूजा, सिद्धप्रतिषेधकांची पूजा, म्हणजेच केवळ शब्दपूजा, यांनाच माहात्म्य देणे, म्हणजे चकोराने दिवसाच्या चंद्रकिरणांचे प्राशन करण्याच्या उद्योगामुळे अमृताची प्राप्ती होईल, अशी व्यर्थ आशा बाळगण्यासारखेच आहे.

म्हणून ज्ञानदेव प्रस्तुत ओवीतील दोन दृष्टांतांनी असे सूचित करतात की, अविद्यानाश व आत्मवस्तुदर्शन यांच्या प्राप्तीसाठी शब्दाचा किंचितही उपयोग होऊ शकत नाही. शब्द अक्षरात्मक असले, तरी अविद्येच्या कागदावर ते नाहीपणाचाच ठसा उमटवतात. म्हणून येथे शब्दाने होणाऱ्या कार्याला किंचितही अर्थ उरत नाही. येथे मुके होऊन बसण्याशिवाय गत्यंतरच नाही. अविद्यमान अशी जी अविद्या तिचा निरास हा 'नाहीपण' पत्करल्याशिवाय संभवतच नाही. कारण अविद्यमान असताना विद्यमान अशी जी सतत भासत राहते, तीच अविद्या. म्हणून तिची सारी विमोह-

कारी किमया अहंविसर्जनात्मक नाहीपण पत्करल्याशिवाय आकलनात येणेच संभवत नाही. आणि अविद्येची किमया आकलनात आल्याशिवाय तिचा नाशही संभवत नाही.

नाश कशाचा ? जे कळत नाही त्याचा ? जे आकलनात येत नाही त्याचा ? हे शक्य तरी आहे का ? जे समोर प्रत्यक्ष दिसत असते व जे आपल्या कल्याणमय अस्तित्वाला मारक आहे असे वाटते; म्हणजेच ज्याचे स्पष्ट आकलन झालेले असते, त्याचाच नाश करण्याची प्रवृत्ती व कृती उद्भवू शकते. म्हणून प्रथम अविद्या ही काय वस्तू (?) आहे, हे आकलनात आले पाहिजे. हे आकलनात आणण्याचा एकमात्र मार्ग म्हणजे अविद्येचे जे कार्य आपल्या स्वतःच्या अंतःकरणात वृत्ती प्रवृत्ती-निवृत्ती यांच्या रूपात सतत उसळत राहते, ते पाहणे. त्याची समग्र प्रक्रिया आत्मनिरीक्षणाने आकलनात आणणे. हे आत्मनिरीक्षण स्वयंभू व स्वयंप्रकाश असल्यामुळे त्याला शब्दांचा वा अन्य साधनादी प्रकारांचा आश्रय घेण्याची किंचितही आवश्यकता नाही. उलट, अशा शब्दादी साधनांचा आश्रय घेणे म्हणजे अविद्येचे कार्यच सतत चालवीत राहणे होय. अखंड व मूलगामी आत्मनिरीक्षणामुळे जे संभवते ते सर्व वृत्ती-प्रवृत्तींच्या प्रलयात्मक असेच असते. हा लय म्हणजेच अविद्येचा निरास. यालाच ज्ञानदेवांनी ' नाहीपण ' अशी अतिसार्थ, अतिसुलभ व सहज आकलनात येऊ शकेल अशी संज्ञा दिली आहे. या नाहीपणात अवस्थित होताच काय नवल घडून येते, हे वर वारंवार सांगितलेच आहे.

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात—

मजबूत व चपल पाय असलेल्या माणसावर अंतराळातून चालण्याचा प्रसंग आला तर त्या पायांचा पेंधाच होतो. ते असून नसल्यागत होतात. कारण पायांनी चालता येण्याला भूमीचा आधार लागतो. हा आधारच जेथे नाही, तेथे पाय कितीही मजबूत व चालण्यात तरबेज असले, तरी त्यांचा काय उपयोग ?

आपली अविद्या हे एक असेच अंतराळ आहे. तेथे शाब्दिक ' सिद्ध प्रतिषेधके ' यांचे पाय चालण्याची क्रिया तरी कशी संभवणार ? या अविद्या-

रूप अंतराळात शब्दांचा वा अन्य कोणत्याही साधनाप्रकारांचा किंचितही उपयोग होत नाही. शब्द व शब्दाश्रित सर्व साधने ही या अंतराळात पांगळी होऊन बसतात. या अंतराळाच्या अदृश्य जलात एकच नाव चालते. ती म्हणजे नाहीपणाची ! शब्द, ज्ञानाज्ञान, प्रमाण–प्रामाण्य, साधनादी–प्रकार इत्यादी सर्व संपुष्टात आणून, आपल्या अंतःकरणात सतत चालू असलेले अविद्येचे जे वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्तीरूप कार्य त्याचे अवलोकन करणे, ते सर्व आमूलाग्र सतत अवधानात ठेवणे आणि अशा सर्वसावधानात्मक असंग जाणिवेने, म्हणजेच आत्मज्ञानाच्या डोळ्यांनी, आतबाहेर जे जे उसळेल ते ते केवळ पाहणे, अशी अवस्थातीत अवस्था प्राप्त झाली, तरच अत्र, तत्र, सर्वत्र, 'पाहणेचि आपुली वास । पाहतसे' या ज्ञानदेवोक्तीतील निगूढ आशयाचा साक्षात्कार घडण्याचा संभव निर्माण होईल. नाहीतर काहीच नाही.

* * *

'तैसी अविद्येसन्मुखे । सिद्धचि प्रतिषेधके'

'माप मापपणे श्लाघे' या ६१व्या ओवीपासून 'नुसधियेचि साचा' या ६७व्या ओवीपर्यंत एकामागून एक असे दहा दृष्टांत देऊन, बाहेरील अमाप व विश्वव्यापी आकाशापासून तो आतील दुर्दमनीय व सर्वजीवन-व्यापी अविद्येपर्यंत, ज्ञानदेवांनी आपणास भ्रमण करावयास लावले. आणि हे भ्रमण चालू असताना अशा काही वेचक व अती अर्थगर्भ दृश्यांकडे आपले लक्ष वेधले की, त्यांच्या साक्षात दर्शनामुळे विश्वातील सर्व दृश्ये जणू विलोपून गेली आणि एका सर्वार्थगर्भ अशा काहीनाहीपणात आपण येऊन बसलो. आणि मग —

" मावळवीत विश्वभास । नवल उदयला चंडांश ।
अद्वयाब्जिनीविकास । वंदू आता । "

असे नवल आपल्या डोळ्यासमोर लुकलुकू लागले !

पण अशी अनुभूती कोणाला येईल ? ज्यांच्या अंतःकरणातील शब्दांची मगरमिठी गळून पडलेली असेल; ज्यांना आपल्याला काही काही कळत

नाही; जे जे कळते असे वाटते ते ते सर्व भ्रमात्मकच असते; आणि म्हणून या भ्रमज्ञानाकडे असंग विमुक्त दृष्टीने पाहता आल्याशिवाय त्यातील सत्यांश व अनृतांश वेगवेगळा होणे शक्य नाही, याची स्पष्ट जाणीव झालेली असेल, त्यांनाच आपल्या या न–कळण्यासमोर कोणाचेही व कितीही शब्द आले, तरी त्यामुळे या न–कळण्यात, या आपल्या अविद्येत, कसलाही फरक पडत नाही याची साक्ष पटेल. अशी साक्ष ज्यांना पटलेली असेल, अथवा आत्मनिरीक्षणाने ही साक्ष जे पटवून घेतील, त्यांना—

" तैसी अविद्येसन्मुखे । सिद्धचि प्रतिषेधके ।
उठलीच निरर्थके । जल्पे होती ।। "

या ओवीचे रहस्य आकळण्यास कसलीच अडचण भासणार नाही.

पण ज्यांच्या अंतःकरणावरील शब्दांचे माहात्म्य ओसरलेले नसेल; ज्यांना वेदोपनिषदे, गीता, धम्मपद, झेंदावेस्ता, बायबल, कुराण इत्यादी धर्मग्रंथांतील व त्यांना अनुसरणाऱ्या आपापल्या आवडीच्या सांप्रदायिक ग्रंथांतील शब्दांना बाजूला सारणे म्हणजे भयंकर पाप करणे होय, असे वाटत राहिलेले असेल; सारांश, ज्यांना शब्द, शब्दज्ञान व त्यामुळे अंतः-करणात सदैव उसळत राहणाऱ्या स्मृतिलहरी या सत्यदर्शनाला प्रतिबंधक आहेत याची जाणीव होऊन, आपल्या अंतःकरणात उसळणाऱ्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती यांच्याकडे विमुक्तपणे कोणत्याही शब्दांच्या साह्याशिवाय पाहता येणे शक्य झालेले नसेल; आणि त्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती कशा उसळतात, कोणत्या भल्या वा बुऱ्या इच्छा उद्दीपित करतात व कोण-कोणत्या अगदी क्षुल्लक वाटणाऱ्या कृतीपासून तो अती महत्त्वाच्या वाटणाऱ्या कृती करण्याकडे आपल्याला कशा ओढून नेतात, इत्यादी प्रकारांची ही सारी अविद्येची किमया ज्यांना आपल्या आत्मनिरीक्षणाच्या आवाक्यात आणता आलेली नसेल व ती आवाक्यात येताच ज्यांची जाणीव सर्वविधानात्मक अशा निखळ नाहीपणात अवस्थित झालेली नसेल, त्यांना मात्र शाब्दिक 'सिद्ध प्रतिषेधके' ही अविद्येसन्मुख येताच, 'उठलीच निरर्थके। जल्पे होती।' या शब्दाक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी जाता येणे अशक्य होईल आणि म्हणून, " ते ओघ जैसे सागरा । आतु आले ।।—

असा, आपल्या जीवसरितेचे ओघ या ओव्यातील बोधामृत-सागरात विलीन झाल्याचा प्रत्यय येणार नाही.

ज्ञानदेवांच्या ह्या ओव्या म्हणजे नित्यनूतन आध्यात्मिक क्रांतीच्या प्रसादचिन्हांसारख्या आहेत. जीवशक्ती काही काळ तरी पणास लावून प्रत्यक्ष प्रयोगाचे जे साहस करतील, त्यांना हा प्रसाद सहज प्राप्त होईल. आणि नित्य कल्याणकारी, नित्यनूतन, नित्य सर्जनशील अशी खरी मानवी क्रांती म्हणजे काय, याचा साक्षात्कार त्यांना घडेल. पण यासाठी परंपरागत चालत आलेल्या सर्व निष्ठांचे, शब्दांचे, ज्ञानांचे व तत्त्वज्ञानांचेही बंध तुटावे लागतील व त्यामुळे येणाऱ्या व भयाणशा भासणाऱ्या नाहीपणात राहण्याची कळ काही काळ तरी सोसावी लागेल. पण हे साध्य होताच, त्यांना असा अद्भुत साक्षात्कार घडेल की, आत्मवस्तूची महती गाणारी वेदोपनिषदे, गीता, दर्शने, बुद्धादी साक्षात्कारी महापुरुषांची वचने, ही आपण शब्दनिष्ठ परंपरेने मानीत आलो, तशा अर्थाची नसून, त्यांच्या गाभाऱ्यातून कोणत्याही पूर्वनिश्चित निष्ठेत वा श्रद्धेत कधीही बंदिस्त केली जाऊ न शकणारी अशी नित्यनूतन व नित्यवर्तमान चिन्मयताच लखलखत आहे !

सिद्ध वस्तूचा साक्षात्कार कोणत्याही ' सिद्ध प्रतिषेधकां 'च्या साह्याने घडत नसतो. असा साक्षात्कार घडावा अशी खरी तळमळ असेल तर त्यासाठी आधी पूर्वपूर्वसंस्कारांची सारी वस्त्रे फेकून देऊन नाहीपणाचा नग्नपणा व नित्यसाहसी विमुक्तपणा अंगीकारणे अत्यावश्यक आहे. असे साहस करता येईल त्यांनाच--" अविद्येसन्मुखे । सिद्धचि प्रतिषेधके । उठलीच निरर्थके । जल्पे होती ।। "--या ओवीतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यात दडून बसलेल्या चिन्मय आशयाचे साक्षात दर्शन होईल.

* * *

ओव्या—

अवसे आला सुधाकरु । न करीच काय अंधकारु ।
अविद्यानाशी विचारू । तैसा होय ।। ६९ ।।

नाना न निफजतेनि अन्ने । जेवणे तेचि लंघने ।
निमालेनि नयने । पाहणाचि अंधु ॥ ७० ॥
कैसीहि वस्तु नसे । जै शब्दाचा अर्थ हो बैसे ।
तै निरर्थकपणे नासे । शब्दहि थिता ॥ ७१ ॥

* * *

अर्थ—

अमावास्येला आकाशात कुठेतरी असलेला चंद्र पृथ्वी प्रकाशित करण्यास असमर्थच ठरतो. प्रकाशाऐवजी काळोखालाच तो कारणीभूत होतो. तद्वत आपल्या अविद्याग्रस्त अंत:करणाच्या आकाशात आलेला विचार अविद्येचा नाश करण्यास असमर्थच ठरतो. ॥ ६९ ॥

अथवा, लुटुपुटीच्या खेळातील अन्नदशेस कधीही न येणारे अन्न' कितीही खाल्ले, तरी त्यामुळे लंघनाशिवाय दुसरे काय आपल्या पदरी पडते ? अथवा दर्शनशक्ती नष्ट झालेले डोळे उघडे असले, तरी त्या डोळ्यांनी पाहणारा हा अंधच असतो. ॥ ७० ॥

कोणत्याही प्रकारे विद्यमान नसलेली वस्तू जेव्हा शब्दाचा अर्थ होऊन बसते तेव्हा, तिचा नाश करणारे शब्द हे लुळेपांगळे व निरर्थकच ठरतात. ॥ ७१ ॥

* * *

रसरहस्य—

विचार हा शब्दनिष्ठच असतो. शब्दाच्या आश्रयानेच तो वर उसळून येतो. आणि अशा रीतीने वर उसळून आलेल्या विचाराला काही ना काही अर्थ असलाच पाहिजे असे आपण गृहीत धरून चालतो. एवढेच नव्हे, तर त्या विचाराचा आपल्या इच्छेनुसार अर्थ करून आपण काही ना काही करण्यास प्रवृत्तही होतो. अधिकांश मानवांचे दैनंदिन जीवन हे अशाच प्रकारे दिवसानुदिवस, वर्षानुवर्षे नव्हे, युगानुयुगे परंपरेने चालत आलेले आहे.

पण विचार म्हणजे काय ? तो कसा उसळतो ? कोणता हेतू त्याच्यामागे दडून बसलेला असतो ? कोणती इच्छा उसळविण्यास तो कारण होतो ? कोणत्या शब्दांनी तो प्रेरित झालेला असतो ? या शब्दांनी कोणता अर्थ ध्वनित केलेला असतो ? जो अर्थ शब्द ध्वनित करीत असतो, त्या अर्थाची वस्तू विद्यमान तरी असते का ? का तो अर्थ म्हणजे केवळ वस्तुशून्य विकल्प असतो ? असे असेल, तर शब्द व विचार यांचा परस्परसंबंध कशा प्रकारचा आहे ? शब्दाशिवाय विचार संभवतो तरी का ? संभवत नसेल, तर शब्द ही काय वस्तू आहे ? तिचे कार्य कोणते ? त्या कार्याच्या मर्यादा कोणत्या ? या मर्यादांत राहण्याचे अवधान सतत कायम ठेवूनच आपण शब्द उपयोगात आणीत असतो काय ? की या मर्यादांचे किंचितही भान न ठेवता आपल्या आवडी–नावडींच्या अनुसार आपण शब्दांना भलतेच अर्थ देत बसत असतो ? असे असेल तर शब्द व त्याचा वास्तविक अर्थ यांची ताटातूट करूनच शब्दांच्या मोहमय वातावरणात आपण सदैव वावरत राहतो, अशीच आपल्या जीवनरीतीची वस्तुस्थिती नाही का ? आणि आपली जीवनरीत ही अशीच असेल तर अर्थशून्य शब्दांच्या गुलामगिरीत राहण्यात आपण धन्यता मानीत बसतो, असाच या जीवनप्रकाराचा अर्थ होत नाही का ? आणि हा सर्व प्रकार व त्याचे आपल्या अंत:करणवृत्तींवरील वर्चस्व, हीच अविद्येची किमया आहे आणि आपला समग्र संसारी जीवनप्रकार म्हणजे अविद्याग्रस्ततेचाच आविष्कार आहे, असे कोणी दाखवून दिले, तर त्याला आपण कोणत्या वस्तुनिष्ठ युक्तिवादाने निरुत्तर करू शकतो ?

हे असे प्रश्न आपल्या अंत:करणासमोर जे पुरेशा गांभीर्याने उभे करतील व त्यांचे यथार्थ रूप संशोधून ते स्पष्टपणे समजून घेण्याचा प्रयत्न करतील, त्यांनाच ज्ञानदेव या प्रकरणातील ओव्यांमधून शब्द व अविद्या यांच्याबाबत जे प्रातिभ रीतीने सांगत आहेत, त्याची साक्षात्कारी प्रतीती येईल.

* * *

' अवसे आला सुधाकरू '

ज्ञानदेव म्हणतात, अमावस्येच्या रात्री चंद्र आकाशात कुठे ना कुठे पृथ्वीच्याच भोवती भ्रमण करीत असतो. पण तो पृथ्वीला प्रकाशित करण्याऐवजी अंधकारच पसरवितो. तद्वत आपल्या अंतःकरणाच्या आकाशात विचाररूपी चंद्र आपल्या 'अहं'भोवती वावरतच असतो; पण अवसेच्या रात्रीसारखा आपल्या अंतःकरणावर पसरलेला अविद्यारूपी अंधकार नाहीसा करण्यास तो असमर्थ ठरतो.

पृथ्वी ही महिन्यातून एकदाच अमावास्येच्या अंधारात सापडते. पण संसारी मानवाच्या अंतःकरणरूपी चिदाकाशात अविद्येची अवस सतत वावरत राहते. अविद्यारूपी अवसेचा हा काळोख नाहीसा करण्यासाठी विचाररूपी चंद्राचे साह्य पुष्कळ लोक घेत असतात. पण त्यांच्या हे ध्यानात येत नाही की, अंतःकरणात उसळणारा वा उगवणारा कोणताही विचार हा अवसेच्या रात्री आकाशात कुठेतरी वावरणाऱ्या सुधाकरासारखा असतो. तो अंधकाराशिवाय दुसरे काहीच निर्माण करू शकत नाही. म्हणून अशा या अवसेच्या रात्री चिदाकाशात वावरणारा ' बोधचंद्र ' (?) अविद्यातिमिराचा नाश घडवून आणील, ही अपेक्षा मूलतःच वांझोटी असते.

मानवी जीवनात विचाराचे अपार माहात्म्य आहे. विचार हा 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' अशा शब्दाच्या अधीन असल्यामुळे, हे माहात्म्य वस्तुतः शब्दाचेच असते. शब्दाचे सामर्थ्य केवढे थोर आहे, याचे पुरेसे विवरण वर आलेलेच आहे. येथे ज्ञानदेवांनी ' शब्द ' याऐवजी ' विचार ' असा शब्दप्रयोग केलेला आहे. पण पुढे येणाऱ्या ७१व्या ओवीत विद्यमान नसलेल्या वस्तूचा अर्थबोध करून देणारा शब्द, हा अविद्यमान अशी जी अविद्या, तिचा नाश करण्यास समर्थ ठरतो, हे म्हणणे अर्थशून्य कसे आहे हे सांगितले आहे. म्हणून प्रस्तुत ओवीतील ' विचार ' हा शब्द, ' शब्दाने प्रेरित होणारे कार्य ', या अर्थीच वापरलेला आहे, हे उघड आहे.

व्यवहारात विचाराला दिले गेलेले माहात्म्य उपयुक्ततेच्या दृष्टीने योग्य असेच आहे. नदीवर पूल बांधावयाचा असल्यास स्थापत्यशास्त्रात विचारपूर्वक ग्रथित केलेल्या सूचना लक्षात घेणे भागच असते. याचा अर्थ

असा की, कोणतेही व्यावहारिक उपयोगाचे कार्य कुशलतेने पार पाडण्यास व त्याला सुरक्षितता प्रदान करण्यास प्रयोगसिद्ध असा पूर्वनिश्चित विचार लक्षात घेणे आवश्यक असते.

विचाराची ही उपयुक्तता कोणताही समंजस माणूस नाकारणार नाही. ज्ञानदेवही ती नाकारीत नाहीत. त्यांनी शब्द, म्हणजेच शब्दाश्रित विचार, यांची उपयुक्तता यथार्थपणे या प्रकरणाच्या आरंभीच वर्णिलेली आहे. पण येथे प्रश्न जो आहे तो असा की, 'अविद्येचा निरास करून आत्मवस्तुदर्शन घडविण्यास स्मरणदानी प्रसिद्ध असा शब्द व तदाश्रित विचार, यांचा किंचितही उपयोग होतो काय ?' होणे शक्य नाही असे ज्ञानदेवांचे प्रतिपादन आहे.

याची कारणमीमांसाही अनेक समर्पक दृष्टांत देऊन, ज्ञानदेवांनी यापूर्वी आलेल्या ओव्यातून केलेली आहे. अविद्या म्हणजे 'पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कार' ही शांकरीय व्याख्या आणि स्मरणदानाहून अन्य कोणतेही कार्य, शब्द व शब्दाश्रित ज्ञान वा विचार हे करू शकत नाहीत याविषयी ज्ञान-देवांनी केलेले मूलगामी निरूपण, ही दोन्ही नीट ध्यानात घेतल्यास अविद्येचा नाश घडवून आणण्याच्या कामी शब्द उपकारक होतो व अशा रीतीने आत्मवस्तुदर्शन घडविण्यास त्याचे साह्य होते, या मताचे ज्ञानदेवांनी केलेले खंडन यथार्थच नव्हे, तर किती क्रांतिकारी आहे, याची विमुक्त व विशुद्ध मनाला सहज साक्ष पटावी.

प्रश्न आहे तो बद्ध मन व विमुक्त मन यांची स्पष्ट जाणीव करून घेण्याचा. पूर्वपूर्वसंस्कारबद्ध मन म्हणजेच अविद्याग्रस्त मन. आणि या बद्धतेमुळेच निर्माण झालेले सर्व पूर्वग्रह बाजूला सारून अंत:करणात उठणारे मनोव्यापार आणि त्यांच्या वर्चस्वाचा चष्मा लावूनच जग-जीवनाकडे पाहणारी 'अहं'-दृष्टी, यांची भ्रामकता ज्याला स्पष्टपणे व संपूर्णपणे पटलेली आहे असे मन, हेच विमुक्त व विशुद्ध मन. हे मन शब्द, शब्दाने उठविलेल्या स्मृती व तज्जन्य विचार-भावना-कल्पना, यांच्याकडे विशुद्ध व विमुक्त दृष्टीने पाहू शकणारे मन असते. हेच निर्मळ व निखळ नवे असे मन असते. आणि ते असे असते म्हणूनच शब्द, स्मृती व तज्जन्य विचार-

भावना–कल्पना यांच्याकडे ते विमुक्तपणे पाहू शकते. त्यांच्या मर्यादा सतत अवधानात ठेवू शकते. त्या मर्यादांनी ते कधीही बद्ध वा प्रभावित होत नाही. आवश्यक तेवढेच करून पुन्हा निर्मळ जलौघासारखे विशुद्ध व विमुक्त. आवश्यकतेहून अधिक असे कोणत्याही अहंप्रेरित हव्यासापायी काहीही करणे, म्हणजे अविद्याग्रस्ततेच्या आधीन होणे होय, याची स्पष्ट साक्ष या विमुक्त मनाला पटलेली असते. ही साक्ष क्षणाक्षणाला अवधानात ठेवण्यास हे मन समर्थ झालेले असते आणि म्हणूनच हे मन सदैव शब्द-बंधविमुक्त, शब्दबंधजन्य–विचारविमुक्त आणि म्हणून ज्ञानाज्ञानबंधविनि-र्मुक्त, असेच क्षणाक्षणाला वर्तत राहते.

अशा या विमुक्त व विशुद्ध मनाला निर्विचारशा निखळ परीक्षणा-मुळेच हे सदैव स्पष्टपणे साक्षात दिसत असते की, अविद्येचा नाश करण्यास शब्द व शब्दाधीन विचार हे सर्वथैव असमर्थ असतात. हा विचार, म्हणजे अवसेच्या रात्री वावरणारा प्रकाशशून्य सुधाकर; अविद्यारूपी रात्रीचा काळोख नाहीसा करण्यास तो कसा समर्थ होणार ?

वस्तुस्थिती अशी आहे की, मानवी चिदाकाशात अविद्येची अवस व काळोख निर्माण करण्यास शब्द व शब्दाधीन स्मृतिबद्ध विचार, म्हणजेच शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पनच कारणीभूत झालेले असते. हे असे विकल्पनात्मक विचारच, शब्द व शब्दाने निर्देशिली जाणारी वस्तू, यांची ताटातूट घडवून आणून, शब्द व स्मृतिबद्ध–संस्कारबद्ध विचार–भावना–कल्पना, यांना वस्तुशून्य विकल्पांचे रूप देत राहतात. ही वस्तु-स्थिती नीटपणे आकलनात येताच, या ओव्यांचे रहस्य आपोआपच उलगडू लागते.

* * *

‘ नाना न निफजतेनि अन्ने ’

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात—लुटुपुटीच्या, भातुकलीच्या खेळातल्याप्रमाणे, तयार केलेले ‘ अन्न ’ कितीही खाल्ले तरी त्यामुळे लंघनाशिवाय दुसरे काय पदरी पडणार ? अथवा दर्शनशक्ती नष्ट झालेले डोळे उघडे असले, तरी

यांनी पाहणे हे न पाहण्यासारखेच असणार. कारण ते पाहणे हे अंधाचेच पाहणे असते. तद्वत, कोणत्याही प्रकारचे वस्तुत्व नसलेल्या वस्तूचा अर्थ निर्देशित करणारे शब्द, अथवा त्या नसलेल्या वस्तूचा अर्थच होऊन बसलेले शब्द हे जेव्हा, ' वर्तमान वस्तू ' नसलेल्या अविद्येचा नाश करतात असे म्हटले जाते, तेव्हा अर्थ नसलेले लुलेपांगळे व थिटे शब्द हे नसलेल्या वस्तूचा नाश करतात, असे म्हटल्यासारखेच होते.

येथे हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, शब्द हा केव्हा ना केव्हा अस्तित्वात असलेल्या वस्तूचा वाचक असतो, तेव्हाच त्या वस्तूचा स्मृतिरूप बोध करून देण्याचे कार्य त्याच्याकडून घडते. हे कार्य व्यवहारतः उपयुक्तही असते. पण ब्रह्म, परमेश्वर, आत्मा, परमात्मा, आत्मवस्तू, आत्मदर्शन, सत्यसाक्षात्कार, इत्यादी शब्दांनी जे निर्देशिले जाते, ते वाच्य–वाचकभाव, स्मरणदान, वा प्रमाण, यांच्या कक्षेत कधीही न येणारे असेच असते. हे जसे आहे, तसाच प्रकार अविद्येबाबतही आहे. आत्मा ही ' वस्तू ' आणि अविद्या ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक म्हणून कधीही हानी न लागणारी ' अ–वस्तू ', अशीच वस्तुस्थिती आहे. पण अविद्या ही अशा रीतीची ' अ–वस्तू ' असली, तरी ती कार्यशून्य आहे असे मात्र नाही. कारण ' माझी अविद्या ', ' माझी विद्या ' असे शब्दप्रयोग जेव्हा आपण करतो तेव्हा या विधानातील ' मी ' अथवा ' अहं ' ही विद्यमान सत्य वस्तू आहे अशी आपली प्रतीती असते. या सत्य वस्तू म्हणून मानल्या गेलेल्या 'अहं'-चे कार्य हे विद्या–अविद्यात्मकच असते, असे दिसून येते. पण ज्याचे हे कार्य तो ' अहं ' म्हणजे काय ?—असा प्रश्न गांभीर्याने समोर उभा राहताच जी विचारचक्रे सुरू होतात ती अनेक मूलभूत स्वरूपाची प्रश्नचिन्हे निर्माण करण्यातच परिणत होतात. या मूलभूत स्वरूपाच्या प्रश्नचिन्हांवर प्रकाश पाडण्याच्या प्रयत्नातूनच अनेक प्रकारची तत्त्वज्ञाने आकारास येतात.

पण ही तत्त्वज्ञाने म्हणजे शब्द, गतार्थ अनुभवांच्या स्मृती, तज्जन्य विचार, युक्तिवाद, प्रमाण–प्रामाण्यचिकित्सा यांच्या काथ्याकूटासारखीच असतात. त्यांच्या साह्याने काही प्रश्नांचा उलगडा होत असला, तरी आत्मदर्शन वा सत्यसाक्षात्कार घडणे त्यामुळे कदापिही शक्य होत नसते

पांडित्य व बुद्धीचा विलास यांचे प्रदर्शन करण्याची हौस वाढविण्यापलीकडे या तत्त्वज्ञानाभ्यासातून काहीही निष्पन्न होणे शक्य तरी आहे काय, असा प्रश्न प्रत्येकाने स्वतःलाच विचारावयाचा असतो.

वस्तुस्थिती अशी आहे की, ज्या अस्मत्–युष्मत्–प्रत्ययांचा विचार ही तत्त्वज्ञाने करतात, ते प्रत्यय प्रत्येक मानवी व्यक्तीच्या अंतःकरणातच वास करीत असतात. या प्रत्ययांचे स्वरूप ज्याचे त्याला केवळ आत्म-निरीक्षणानेच आकळणे संभवनीय असते. येथे कोणाच्याही सांगीवांगीचा संबंधच पोचू शकत नाही. दुसऱ्यांच्या डोळ्यांनी जसे मला पाहता येत नाही, तद्वत दुसऱ्यांच्या शब्दांनी वा विचारचक्षूंनी मला माझ्या प्रत्यय-प्रक्रियेकडेही पाहता येणे शक्य नाही. हे पाहणे माझे मलाच करावे लागते. दुसऱ्याच्या वा स्वतःच्या शब्दांनी विचार–कल्पना–भावना उत्तेजित होतील. पण या विचार–भावना–कल्पनांकडे जे पाहावे लागणार ते माझ्याच मानसचक्षूंनी, इतरांच्या नव्हे.

ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात राहिली, तरच ज्ञानदेव काय सांगत आहेत, याचे रहस्य आकळणे संभवनीय होईल. नाहीतर मुळीच नाही.

'अहं'चे सर्व व्यापार हे ज्ञान–इच्छा–कृतिमय असेच असतात. अहं–इदंच्या अस्तित्वाचे ज्ञान होणे, ही पहिली अवस्था; नंतर यथार्थ वा अयथार्थ ज्ञानामुळे उत्पन्न होणाऱ्या इच्छा, ही दुसरी अवस्था; आणि यानंतर इच्छापूर्तीसाठी होणारी कृती, ही तिसरी अवस्था. असाच अहंकेंद्रित व्यापारांचा क्रम असतो. अहं–इदंच्या अस्तित्वाचे ज्ञानच नसेल, तर इच्छा उद्भवणारच नाही. आणि इच्छा उद्भवलीच नाही तर कृतीही आकारास येणार नाही. म्हणून अहंचा विचार हा मूलतः ज्ञानाच्या स्वरूपाचाच विचार ठरतो. पण ज्ञानाच्या स्वरूपाचा विचार म्हणताच अंतःकरणात उसळणाऱ्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती यांचाच तो विचार ठरतो. (येथे 'विचार' म्हणजे 'शोध' असाच अर्थ अभिप्रेत आहे.) हे असे आहे म्हणूनच 'वृत्तिर्ज्ञानम्' अशी ज्ञानाची व्याख्या सांख्यदर्शनाने केली आहे. आणि चित्तवृत्तीचा हा विचार (शोध) योगदर्शनाने इतक्या परिणत दशेला

नेलेला आहे की, त्यामुळेच की काय, तो आता कोणालाही कळेनासा झाला आहे. एवढेच नव्हे तर वृत्तींचा विचार, म्हणजे त्यांचे स्वरूपसंशोधन, याला काही अर्थ आहे, जीवनाच्या दृष्टीने अपार महत्त्व आहे, याची जाणीव-देखील आता, आधुनिकातच नव्हे तर 'सनातनी' मानल्या गेलेल्या परंपराभिमान्यात देखील उरलेली दिसून येत नाही.

आता अधिकांश लोक केवळ शब्दपूजक होऊन बसलेले आहेत. हे शब्दच 'अर्थ' होऊन बसले आहेत, पुजारीच देवाचे दलाल होऊन बसतात तसे. या अवनतिमय दुर्दशेवर प्राणघातक हल्ला, म्हणजेच हा ज्ञानदेवकृत प्रातिभ ग्रंथ.

ज्ञानदेव म्हणतात, भातुकलीच्या खेळातील लुटुपुटीचे 'अन्न' खाणाऱ्यांच्या नशिबी लंघनाशिवाय दुसरे काय येणार? शब्दपूजा आणि केवळ शब्दानुगामी विचार–आचार, पूजा–अर्चा, अनुष्ठानादी साधना, हे सर्व प्रकार लुटुपुटीच्या अन्नासारखेच आहेत. शब्दनिष्ठ परंपरावादी, पौराणिक वा आधुनिक, या अन्नावरच आपली जीवनयात्रा चालवीत आहेत. एवढेच नव्हे, तर 'माझेच अन्न खरे, तुझे खोटे' असा संघर्ष आकारास आणून, त्यापायी परस्परांचा नाश करून टाकण्यातच परम पुरुषार्थ साठला आहे, असे ठामपणे मानून बसले आहेत. आणि या अभिजात मूर्खपणाला इतकी वारेमाप सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली आहे की, त्यामुळे "हा अविद्येच्या आंगी पडे। तै नाथिले ऐसे विरूढे। न लाहिजे तीन कवडे। साच वस्तू ॥" अशी साच वस्तूची, सत्याची, आत्मवस्तूची दुर्दशा होऊन बसली आहे.

हा सर्व प्रकार म्हणजे दर्शनशक्ती नष्ट झालेल्या डोळ्यांनी म्हणावे की आम्हांला सर्व काही दिसते! आणि कोणत्याही प्रकारचे वस्तुत्व नसलेल्या 'वस्तू'चा 'अर्थ' होऊन बसलेल्या शब्दांनी म्हणावे की, आम्ही अविद्येचा नाश करतो व आत्मवस्तुदर्शन घडवून देतो! यापेक्षा अधिक हास्यास्पद निरर्थकता कोणती असू शकते?

* * *

ओव्या—

आता अविद्याचि नाही । हे कीर म्हणो कायी ।
परि ते नाशिता काही । नुरेचि शब्दाचे ।। ७२ ।।

यालागी अविद्येचिया मोहरा । उठलियाहि विचारा ।
अंगाचाचि संसारा । होऊनि ठेला ।। ७३ ।।

म्हणोनि अविद्येचेनि मरणे । प्रमाणा येईल बोलणे ।
हे अविद्याचि नाहीपणे । घडो नेदी ।। ७४ ।।

* * *

अर्थ—

आता अविद्या ही कोणत्याच प्रकारचा अर्थ असलेली अशी वस्तूच नाही, असे मी कशाला म्हणू ? पण ज्यांना अविद्या ही काहीतरी आहे, कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपाची वस्तू आहे, असे आपल्याला सतत जाणवणाऱ्या अज्ञतेमुळे वा अल्पज्ञतेमुळे वाटत राहते, ते जर शब्दविचारादिकांच्या साह्याने अविद्येचा नाश करण्याच्या मोहिमेवर निघाले, तर शब्दाची (शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पात्मक विचारांची) येथे कोणतीही मात्रा चालत नाही; एवढेच नव्हे, तर शब्द हा येथे हतप्रभ व अर्थशून्य होऊन बसतो, असेच त्यांच्या निदर्शनास येईल. ।। ७२ ।।

म्हणून अविद्येच्यासमोर शब्दप्रेरित विचार, तिच्या नाशार्थ वर उसळून येताच, तो सारा प्रकार अविद्येच्या अंगांगांचाच संसार होतो, तिचाच पसारा होऊन बसतो. ।। ७३ ।।

म्हणून अविद्या ही कोणत्या ना कोणत्या प्रकारची 'वस्तू' आहे असे मानले, तरी शब्दाने प्रेरित केलेले विचार म्हणजे अविद्येच्या अंगाचाच संसार वा विस्तार होऊन बसत असल्यामुळे आणि अविद्येचा नाश करावयास पुढे सरसावलेला शब्द स्वतःच अर्थशून्य होऊन बसत असल्यामुळे, अशा अविद्येच्या मरणामुळे शब्दाला प्रमाणत्व येते, हे 'बोलणे' आपल्या नाहीपणामुळे (वांझपणामुळे) अविद्याच सार्थ होऊ देत नाही. ।। ७४ ।।

* * *

रसरहस्य—

आपल्या अज्ञतेच्या वा अल्पज्ञतेच्या जाणिवेमुळे जी भासते ती अविद्या. ज्ञानदेव म्हणतात, ही 'अविद्या' नामक वस्तू आहे किंवा नाही, हे मी कशाला सांगू ? तुम्हाला वा ज्या कोणाला ती काहीतरी वस्तू आहे असे वाटते, त्याने शब्द, विचार, तर्क, प्रमाणे, इत्यादिकांच्या साह्याने तिचा नाश करण्यासाठी खुशाल पुढे सरसावावे. पण कोणीही हा उद्योग सुरू करताच, त्याला असे आढळून येईल की, शब्द–विचारादिकांची येथे काहीच मात्रा चालत नाही. एवढेच नव्हे, तर शब्दविचारादी हे अविद्येवर हल्ला करण्यास पुढे सरसावताच, हा सारा खटाटोप आपल्या स्वतःच्या अविद्येच्या अंगाचाच संसार होऊन बसतो; तिचाच विस्तार होऊन बसतो, असेच कोणालाही आढळून येईल. आता, अशा परिस्थितीत शब्दविचारादिकांनी अविद्येचा नाश घडवून आणता येतो आणि मग 'आत्मेन आत्मा भासे' अशी फलश्रुती पदरात पडते, असे जे म्हणतात, त्यांच्या बोलण्याला कोणते प्रमाणत्व येणार ?

वस्तुस्थिती अशी आहे की, आपल्याला भासणारी आपली अविद्या ही काय वस्तू आहे याचा शोध घेऊ लागताच 'नाहीपण'च पदरी येते. आणि म्हणून येथे, म्हणजे अविद्येच्या नाशाच्या बाबतीत, शब्दविचारादिकांना कसलेही प्रमाणत्व येऊच शकत नाही. चक्षुरिंद्रियाने रूपरंग प्रत्यक्ष दिसतात म्हणून या इंद्रियाला प्रत्यक्ष ज्ञानाचे प्रमाणत्व प्राप्त होते. असा प्रकार अविद्येबाबत शब्दविचारादिकांनी घडतो का ?—असा प्रश्न प्रत्येकाने स्वतःसमोर उभा करून पाहावा. आपण अल्पज्ञ वा अज्ञ आहोत, असे जे भासते त्यालाच आपण 'अविद्या' हे नाव देतो. पण 'आपण' अथवा 'अहं' आणि त्याची अज्ञता वा अल्पज्ञता, ह्या दोन वस्तू आहेत की एकच एक ? यांची ताटातूट करताच येत नाही, म्हणून या दोन्ही मिळून एकच एक वस्तू आहे असे मानले, तर अविद्या भासते म्हणजे काय होते ? कोणाला भासते ? आणि काय भासते ? या भासण्याचा 'विषय' कोणता ? व हा 'विषय' पाहणारा 'विषयी' कोण ?

आपली स्वतःची अविद्या ही काय वस्तू आहे ? तिचे गुणधर्म कोणते ? तिचे कार्य कोणते ? तिच्या कार्याची परिणती कोणती ? असे

प्रश्न विमुक्त, विशुद्ध व शांत चित्ताने आपणच आपल्यासमोर, म्हणजेच आपल्या अविद्येसमोर उभे करू या. असे प्रश्न उभे करताच काय घडते ? एकामागून एक विचारतरंग चित्तात उसळतात. असे होताच, प्रत्येक विचारतरंगाकडे आपण पाहू लागलो; त्यांचे उत्पत्ती-स्थिती-लय हे आपल्याला काय करण्यास प्रवृत्त करतात, हे पाहू लागलो; या प्रवृत्तींच्या आहारी जाताच आपल्या हातून काय घडते हे पाहू लागलो; हे घडणे आपल्याला आत्मवस्तुदर्शनाकडे नेते की, या ' वस्तू 'पासून दूर नेते हे पाहू लागलो; तर आपल्या पदरी काय पडते ?

हे असे सूक्ष्म व सखोल आत्म-निरीक्षण जे करतील, त्यांना हे आढळून येईल की, आपले सर्व विचार-भावना कल्पना-तरंग हे पूर्वपूर्व-संस्कारांच्या आवेगानेच येत राहतात; त्यांचे जे सातत्य तेच विचार आणि विचारक, विचार आणि विचार करणारा अहं, अशा द्वंद्वात विभागले जाते. आणि मग या पूर्वपूर्वसंस्कारसातत्यानेच निर्माण केलेला हा ' अहं ' आपल्या आवडी-नावडींना अनुसरून, अनुकूल-प्रतिकूलाच्या द्वंद्वात गुरफटला जातो. आणि अशा रीतीने वैचारिक गोंधळांची एक अनंत श्रेणी आकारास येते.

या सर्व प्रकारात पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य अशी जी विचारप्रक्रिया तीच विचार व विचारक यांच्यात दुभंगून जाणे; या दुभंगण्यामुळे, अहं आणि त्याचे विचार, या दोन भिन्न वस्तू आहेत असा भास होणे; म्हणजे एकाच अविद्येचे द्विधा होणे; म्हणजे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारच विभागून भासणे; एकात्मक अविद्या व तज्जन्य एकात्म विचारप्रक्रिया ही दुभंगून 'अहं' आणि त्याचे ' विचार ' --असा भ्रमात्मक भास हाच ' खरा ' भासत राहणे; आणि या अविद्याजन्य भ्रमातून कधीही न संपणारी पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार-परंपरा, याशिवाय, म्हणजेच अंतर्विरोधात्मक वैचारिक गोंधळाशिवाय दुसरे काहीच पदरी न पडणे;—असेच घडून येते. हा सदैव विस्तारत जाणारा वैचारिक गोंधळ म्हणजेच अविद्येच्या अंगाचाच संसार वा पसारा.

अशा परिस्थितीने भांबावून गेलेल्या जीवाला जेव्हा हे जाणवू लागते की, ' आपण कोणी नाही, काही नाही. हे सर्व दिसणे-भासणे ही आपल्या

शक्तीची म्हणजे 'अहं'ची करामत नाही, तेव्हा त्याच्यासमोर ज्या 'वस्तू'ची ही करामत आहे तिचे स्वरूप काय?'—असा एकच प्रश्न उभा राहतो. या मूलभूत प्रश्नावर जेव्हा जीवाची दृष्टी अखंड सावधानतेने केंद्रित होऊ लागते, तेव्हा तो नाहीपणातच अवस्थित होऊ लागतो. अशा स्थितीत सर्व आशा–इच्छा–आकांक्षा संपुष्टात येतात. सर्व साधने शून्यवत होतात. "तुका म्हणे उगे राहावे। जे जे होईल ते ते पाहावे।"—यापरता दुसरे काहीच शिल्लक राहत नाही.

हेच आत्मनिरीक्षण. अंतःकरणात एकामागून एक उसळणाऱ्या वृत्तींकडे उगेमुगे राहून पाहता पाहता अशी स्थिती येते की, एक वृत्ती उठावी, क्षणकाल राहावी आणि विरून जावी; आणि मग दुसरी कशी उठते इकडे सावधानतेने लक्ष देऊ लागता, दुसरी वृत्ती बराच काळ उठूच नये, अशी प्रतीती येते. हे वृत्ति–शून्य मध्यंतर हीच 'वस्तुस्थिती'. या वृत्तिशून्य स्थितीत सहजपणे, कालसंज्ञाशून्य रीतीने राहता येऊ लागले म्हणजे केव्हा ना केव्हा, अवचितपणे, अचानक आत्मवस्तूचा साक्षात्कार घडतो.

खुद्द ज्ञानदेवच याचे दिग्दर्शन पुढे सविस्तरपणे करणार आहेत म्हणून तूर्त येथेच या विषयाला पूर्णविराम देणे उचित आहे.

* * *

ओव्या—

आणि आत्मा हन आत्मया। दाऊनि बोलु महिमे या।
येईल हे साविया। विरुद्धचि॥ ७५॥

आपणया आपणापेसी। लागले लग्न कवणे देशी।
की सूर्य आंग ग्रासी। ऐसे ग्रहण आहे॥ ७६॥

गगन आपणया निघे। सिंधु आपणया रिघे।
की तळहात वोळघे। आपणया॥ ७७॥

सूर्य सूर्यासि विवळे। फळ आपणया फळे।
परिमळ, परिमळे। घेता येसे॥ ७८॥

चराचरा पाणी पाजणी । करू येईल एके क्षणी ।
परि पाणियासि पाणी । पाजियेल कायी ।। ७९ ।।

साठीतिशा दिवसा । माजी एखादा होय ऐसा ।
जे सूर्यासि सूर्य जैसा । डोळा दावी ।। ८० ।।

कृतांत जरी कोपेल । तरी त्रैलोक्यही जाळील ।
वाचूनि आगी लावील । आगि काई ।। ८१ ।।

आपणपे आपणया । दर्पणेवीण धात्रेया ।
समोर होआवया । ठाकी आहे ।। ८२ ।।

* * *

अर्थ--

(अविद्येच्या मरणाने शब्दाला प्रमाणत्व येत नाही ही एक गोष्ट.) आणि दुसरे असे की, शब्दाच्या योगे आत्म्याला आत्मा दाखविला जातो, म्हणून शब्दाला माहात्म्य येते, हे म्हणणे सर्वथैव परस्परविरुद्ध असे आहे. ।। ७५ ।।

आपले आपल्याशीच लग्न लागले, असे कधी कोणात्याही देशात घडून आले आहे का ? किंवा सूर्य आपल्याच अंगाचा ग्रास करतो असे सूर्यग्रहण असणे शक्य तरी आहे का ? ।। ७६ ।।

गगन आपल्या स्वत:कडेच जाण्यास निघाले आहे; अथवा सागर आपल्या स्वत:तच (नदीप्रमाणे) प्रवेश करीत आहे; अथवा तळहात आपल्यावरच चढू पाहत आहे, असे कधी घडले आहे का ? ।। ७७ ।।

सूर्य आपल्या स्वत:लाच प्रकाशित करतो; फळ आपल्यालाच फळविते; सुगंध स्वत:चाच वास घेतो, असे कधी घडते का ? ।। ७८ ।।

सर्व चराचराला एखादे वेळी पाणी पाजता येईल. पण पाण्यालाच पाणी पाजता येईल का ? ।।७९।।

वर्षाच्या तीनशेसाठ दिवसांपैकी एखादा तरी दिवस असा उगवेल का, की त्या दिवशी सूर्यालाच सूर्य आपल्या डोळ्यांनी दिसेल ? ।।८०।।

मृत्युदेव जो यम त्याला जर मोठा संताप आला, तर तो तिन्ही लोक जाळून टाकील. पण ही आग आपल्यालाच आग लावील, असे कधी घडेल का ? ॥८१॥

हे अखिल ब्रह्मांड निर्माण करणाऱ्या ब्रह्मदेवालादेखील आरशावाचूनच आपल्या प्रतिबिंबासारखे आपल्याचसमोर आपले मुख आणून ठेवण्याचे व ते पाहण्याचे सामर्थ्य आहे का ? ॥८२॥

* * *

रसरहस्य—

येथे हे पुन्हा एकवार लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, या प्रकरणातील १९ व्या व २० व्या ओवीत, शब्दामुळे एक भले मोठे कार्य घडून येते; आणि ते म्हणजे प्रथम अविद्येचा नाश घडवून आणणे आणि नंतर आत्म्यानेच आत्म्याला भासविणे हे होय; अशा एका प्रतिष्ठा पावलेल्या मताचा उल्लेख करून, हे मत विचाराच्या धारेवर क्षणकालही कसे टिकत नाही, याचा विचार ज्ञानदेवांनी सुरू केला. त्या प्रतिष्ठित मताचा जो पहिला भाग, म्हणजे प्रथम शब्दाने अविद्येचा नाश घडून येतो, हा जो भाग त्याची अर्थशून्यता २१ ते ७४ या ओव्यात ज्ञानदेवांनी समर्पक व विविध दृष्टांतांच्या द्वारा स्पष्टपणे आपल्या निदर्शनास आणून दिली.

आणि वरील मतातील जो दुसरा भाग, म्हणजे अविद्यानाशानंतर शब्द हा आत्म्यानेच आत्मा भासविण्यास उपकारक होतो, त्याचा २३ व्या ओवीत उल्लेख करून, अविद्या ही नाशापुरतीही निरुती (खरी) नाही; आणि आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी शब्दाश्रित वा शब्दनिर्देशित असे साधनादी प्रकार करावे लागतात वा कोणत्याही प्रकारचा प्रयत्नरूप प्रवास करावा लागतो, अशी मुळीच वस्तुस्थिती नाही, असे ज्ञानदेवांनी सांगितले. पैकी अविद्या ही नाशापुरतीही कशी निरुती नाही, याचे विवरण २४ ते ७४ या ओव्यात आले आहे. आता ७५ व्या ओवीपासून आत्म्याला आत्मा दाखवून देण्यास उपकारक होतो, म्हणून शब्दाला व शब्दजन्य प्रयत्नांना माहात्म्य प्राप्त होते, असा जो पूर्वपक्षाचा उत्तरभाग,

अथवा आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी कोणते ना कोणते शब्दप्रमाण मानून, कोणते ना कोणते साधनादी प्रकार करावे लागतात, हे जे पूर्वपक्षाचे म्हणणे, तेही कसे व्यर्थ आहे, हे आता ज्ञानदेव स्पष्ट करून सांगत आहेत.

सारांश, शब्दाने प्रथम अविद्येचा नाश घडविला जातो आणि नंतर आत्म्याला आत्मदर्शनाचा लाभ घडतो, असे जे फार प्रतिष्ठित व प्राचीन परंपरापुनीत असे एक मत आहे, ते सर्वस्वी अर्थशून्य व अतिहास्यास्पद आहे, नव्हे, संपूर्णतया असंभाव्य आहे, असे ज्ञानदेवांचे ' शब्दखंडन ' नामक या प्रकरणातील प्रतिपादन आहे.

हे प्रतिपादन म्हणजे नव्या मताची स्थापना नव्हे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. ज्ञानदेव आपल्या या अद्‌भुत ग्रंथात कोणत्याही साचेबंद मताचे प्रतिपादन करीत नाहीत. तर वैश्विक शिवशक्ती, शिवरूप सद्‌गुरू व आत्मवस्तू, हे एकीकडे; आणि आपल्या जीवदशेतील अविद्या, शब्द, शब्द-ज्ञान, ज्ञानाज्ञान व कोणते ना कोणते शब्द प्रमाण मानून तदनुसार आत्म्याला आत्मस्थितीप्रत नेण्यासाठी करण्यात येणाऱ्या अनेक प्रकारच्या पूर्वनिश्चित व प्रतिष्ठित साधना, हे सर्व दुसरीकडे; असे चित्र समोर उभे करून, या दोन गोष्टींचा परस्परसंबंध कसा आहे, म्हणजे याबाबतची जी वस्तुस्थिती, तिचे केवळ यथार्थ दिग्दर्शनच ज्ञानदेव करीत आहेत. हे दिग्दर्शन खरे की खोटे, वास्तव की अवास्तव, हे ज्याचे त्याने आत्मनिरी-क्षणाच्या द्वाराच प्रत्यक्षपणे समजून घ्यावयाचे असते हे सदैव लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

याचा अर्थ असा नव्हे की, आत्मवस्तूबाबतची प्रतीती ही केवळ एक वैयक्तिक व खासगी स्वरूपाची गोष्ट आहे. ती सर्वांतर्यामी व वैश्विक अशी ' वस्तुस्थिती ' आहे. कारण सत्–असत्, चित्–अचित्, सुख–दुःख, या तीन जीवनव्यापी अशा मूलभूत द्वंद्वांबाबतची सर्व मानवांची जी सामान्य प्रतीती असते, तिचे यथार्थ स्वरूप कसे आहे, या प्रश्नाच्या गाभ्यात शिरण्याचे जे विमुक्त वृत्तीने साहस करतील, त्यांना हेच निश्चितपणे आढळून येईल की, सत्, चित् व आनंद, या तिन्ही पदांनी जी एकच एक

‘वस्तू’ निर्देशित होते, ती ‘असताचिया व्यावृत्ती सत्’, ‘जडाचिया समाप्ती चित्’, आणि ‘दु:खाचेनी सर्वनाशे सुख’ अशा अन्यव्यावृत्ति-प्रकारानेच ‘सिद्ध’ होते. आणि अशा या ‘अन्यव्यावृत्तिसिद्ध’ वस्तूची प्रभा केवळ आत्मनिरीक्षणजन्य अशा सर्वजीवनव्यापी व अहंभावशून्य नाहीपणातच स्वयंभूपणे फाकत असते.

ही पार्श्वभूमी सतत अवधानात राहिली, तरच अनुभवामृताचा प्रसाद मुक्त–मुमुक्षू–बद्ध अशा सर्वांना सहजपणेच प्राप्त होईल, असे ज्ञानदेवांचे स्वानुभवात्मक आश्वासन आहे.

* * *

‘आणि आत्मा हन आत्मया’

अविद्या आणि शब्द, शब्दज्ञान व विचार, यांची समग्र प्रक्रिया ही पूर्व-पूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच कशी आहे, याची आत्मनिरीक्षणाने साक्ष पटली, तरच ज्ञानदेव आता काय सांगत आहेत ते ध्यानात येईल. अविद्या–शब्दादी प्रक्रियेची साक्ष पटताच, जीव एका विलक्षणशा नाहीपणात अवस्थित होतो. या नाहीपणात विचारतरंग उसळले, तरी त्यांच्याकडे असंग निवृत्तीने पाहता पाहता ते त्या नाहीपणातच विरून जातात. आत्मनिरीक्षणाने अशी अवस्था प्राप्त होणे, म्हणजे शब्दाचे समग्र कार्यच संपुष्टात येणे. अशी वस्तुस्थिती असताना, शब्द हा आत्म्याला आत्मा दाखविण्याचे, आत्म्याला स्वरूपदर्शन घडविण्याचे कार्य करतो, म्हणून शब्दाला माहात्म्य येते, या म्हणण्याला कोणता अर्थ शिल्लक उरतो ?

ज्ञानदेव म्हणतात, आत्म्याला आत्मा दाखविणे, हे म्हणणे सर्वथैव परस्परविरुद्ध असे आहे. आपल्याला भासणारा आपला ‘अहं’ हाच आत्मा असे क्षणभर मानले, तरी या ‘अहं’ला जे दिसते–भासते, ते अहंभिन्न आहे, अशीच आपली प्रतीती असते. अशा या आपल्या ‘अहं’ला, ‘अरे, असे बाहेरचे काय पाहात बसला आहेस ? आत काय आहे ते पाहा; आपल्या स्वत:कडेच पाहा; आपल्या आत्म्याचेच दर्शन घे.’—असे कोणी सांगितले, अथवा सर्वमान्य अशा ग्रंथातील अशा आशयाचे शब्द त्याने वाचले, तर या

शब्दामुळे काय घडून येईल ? प्रत्येकाने प्रत्यक्ष प्रयोग करून पाहण्याची ही गोष्ट आहे. या शब्दामुळे होणाऱ्या ज्ञानानुसार, म्हणजेच 'परदर्शित-दर्शना'नुसार, आपण आपले डोळे मिटले व आत काय आहे ते पाहू लागलो तर आपल्याला काय दिसेल ? आत्मा ? असे झाले, तर आत्मवस्तू ही चुटकीसरशी हस्तगत होणारी वस्तू ठरेल !

हा प्रयोग जे वारंवार करतील, त्यांच्या हे ध्यानात येईल की, ज्या शब्दांनी आत पाहण्यास सांगितले ते शब्द, डोळे मिटून आपण आत काय आहे ते पाहू लागताच, अनेक विचारतरंग निर्माण करण्यासच कारणीभूत होतात. " मी डोळे मिटून आत पाहू लागतो खरा. पण आत तर काहीच दिसत नाही. मग आता काय करावे ? किती वेळ हा निराकार अंधार पाहत बसावे ? यातून काय निष्पन्न होणार ? हे शब्द म्हणजे एक थोतांड तर नाही ना ? पण असे कसे म्हणता येईल? उपनिषदे, गीतादी महान ग्रंथ यांचा आदेशच या शब्दांनी ध्वनित केला आहे. मग हे शब्द खोटे कसे असतील ? ते खरेच असले पाहिजेत. त्यांच्यावर श्रद्धा ठेवली पाहिजे. आपली श्रद्धा दुबळी म्हणून आपल्याला काही दिसत-भासत नाही. श्रद्धा बळकट केली, तर कदाचित या शब्दांमुळेच आत्मदर्शन घडेल. पण श्रद्धा बळकट करावयाची म्हणजे काय करावयाचे ? या किंवा यांच्यासारख्याच मंत्रशक्तिसंपन्न शब्दांचा जप करायचा ? किती काळ ? किती संख्येचा ? आणि केवळ जपाने कार्यभाग न झाला तर ? तर श्रद्धेय ग्रंथात सांगितलेल्या अन्य साधना करून पाहाव्या लागतील. पण या प्रकाराला काही अंत ? अंत काय ? 'अनेकजन्मसंसिद्धी' ? मग काय, अनेक जन्म हे असेच चालू ठेवावयाचे ? आणि असे न केले तर ? तर अश्रद्धा पदरी येईल; आणि 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्' या गीतोक्तीचा अनादर केला असे होईल. आणि 'अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति ।' अरे बापरे, संशयात्मा झालो तर विनाशच ! नको, नको तो संशय. श्रद्धाच बरी. श्रद्धा हाच जीवनाधार. श्रद्धा—श्रद्धा—श्रद्धा———"

हे असे विचारतरंग वा यांचीच अनेकविध रूपे, अंतःकरणात निर्माण करून, त्यांच्यातील परस्परविरोध व तज्जन्य वैचारिक गोंधळ, याशिवाय

शब्दाने दुसरे काहीही प्राप्त होणे सर्वथैव असंभव आहे. म्हणून ज्ञानदेवांनी या प्रकरणातील २३ व्या ओवीतच सांररूपाने सांगून टाकले की, 'नाही आत्मा आत्मस्थिती । रिगे ऐसा ॥'

ही वस्तुस्थिती स्पष्टपणे आपल्या निदर्शनास आणून देण्यासाठीच ज्ञानदेव आता अनेक दृष्टांत देऊन सांगत आहेत की, आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी, आत्मस्थितीप्रत जाण्यासाठी, आत्म्याला कोणत्याही साधनादी वा प्रयत्नादी प्रकारांचा प्रवास करावा लागत नसतो. 'आत्मस्थिती' हे अहंबुद्धीने केलेल्या कोणत्याही प्रकारच्या विचाराचे वा कर्माचे फळ नसते.

कारण, ज्ञानदेव म्हणतात, आपले आपल्याशीच लग्न लागले असे केव्हातरी, कुठेतरी घडले आहे काय ? सूर्यानेच आपल्या अंगाला ग्रासून टाकले, असे सूर्यग्रहण कधी कोणी पाहिले आहे काय ? आकाश आपणा-कडेच जावयास निघाले, असा प्रकार घडणे संभवनीय तरी आहे का ? ज्या सागरात असंख्य नद्या प्रविष्ट होतात, आणि तरीही जो दुर्भरच राहतो, तो सागर आपल्यातच प्रवेश करू लागला असे घडणे शक्य आहे काय ?

या सर्व दृष्टांतांचा निष्कर्ष हा की, एकचएक स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंपूर्ण व सर्वव्यापी अशी जी 'वस्तू' असते, ती कोठून कोठे जाणार ? जाणे संभवलेच तर किती वेळात किती अंतर कापणार ? सर्वव्यापी, स्वयंभू, स्वयंपूर्ण, स्वयंप्रकाश अशा वस्तूबाबत दिगंतर व कालांतर हे संभवनीय तरी आहेत का ? जेथे दिगंतराची, कालांतराची, येथून तेथे जाण्याची, प्रयत्नाने प्राप्त करून घेण्याची भाषा असते, तेथे आत्मवस्तू नसते. आणि जेव्हा ही सर्व भाषा, "आपण कोण ? 'अहं' म्हणजे काय ? आपली अविद्या म्हणजे काय ?"—अशा अखंड निरुत्तरित राहणाऱ्या प्रश्नांच्या खडकावर आदळून छिन्नभिन्न होते, संपूर्णपणे अर्थशून्य होऊन बसते आणि "जग आघवे पोटी माये । गगनायेव्हढे होऊनि ठाये । तेचि निशी साहे । नाहीपणाची ॥" अशा सर्वव्यापक नाहीपणात जीव शून्यवत होऊन बसतो, तेव्हाच काहीतरी नवल घडून येते. या नवलाचे वर्णन पूर्वी

वारंवार येऊन गेलेले आहे. हे नवल आणि शब्द, यांचा किंचितही संबंध नसतो. उलट, शब्द, शब्दज्ञान, विचार, साधनादी प्रयत्न, इत्यादी सर्व अर्थशून्य आहे, अशी साक्षात प्रतीती आल्याशिवाय, वर वर्णिलेले सर्वव्यापी नाहीपण म्हणजे काय, हे आकळणे शक्य नाही. आणि हे आकळल्याशिवाय या विलक्षणशा सर्वव्यापी नाहीपणात आत्मवस्तुप्रभा अकस्मात कशी संचरते, हेही आकळणे शक्य नाही.

सर्व जग पोटात सामावून घेणारे आकाशवत नाहीपण हे जेव्हा आकस्मिकपणे स्वयंभू, स्वयंप्रकाश, स्वयंसर्जनशील अशा स्फूर्तिमात्रतेने एकाएकी उजळले जाते तेव्हा जे नवल घडते, त्याचे वर्णन कोणाला व कोणत्या शब्दात करता येणार ?

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात,—तळहात आपल्यावरच आरूढ होणे, सूर्यालाच उजाडल्याचा प्रकाश भासणे; फळालाच फळ प्राप्त होणे; परिमळालाच परिमळाचा वास येणे;—हे जितके संभवनीय तितकेच आत्म्याला आत्मा दाखवून शब्दाला माहात्म्य प्राप्त होणे संभवनीय ! हे सर्वथैव असंभवनीय आहे. एखादे वेळी सर्व चराचराला पाणी पाजता येईल; पण पाण्यालाच तहान लागणे व पाणी पाजणे जितके संभवनीय तितकेच शब्दाने आत्म्याला आत्मवस्तुदर्शन घडविले जाणे, हे संभवनीय आहे. वर्षाच्या तीनशेसाठ वा पासष्ट दिवसांपैकी एखादाही दिवस असा उगवतो का की, त्या दिवशी सूर्याला आपल्या डोळ्यांनीच सूर्यबिंब दिसते ? हे जितके शक्य तितकेच आत्म्याला शब्दाने आत्मा दाखविला जाणे शक्य. अथवा तिन्ही लोक जाळून भस्म करू शकणाऱ्या कोपलेल्या कृतांतालाही आगीलाच आग लावता येणे जितके शक्य, तितकेच आत्म्याला शब्दाने आत्मा दाखविला जाणे शक्य. अथवा सृष्टीचा, कर्ताधर्ता मानल्या गेलेल्या ब्रह्मदेवालादेखील आरशावाचूनच आपल्यासमोर आपले मुखबिंब आणणे व पाहणे जितके शक्य, तितकेच आत्म्याला शब्दाने आत्मदर्शन घडणे शक्य !

शब्दप्रामाण्याचा बडेजाव या देशात इतका रूढ व प्रतिष्ठित होऊन बसला आहे की, शब्दाला आत्मवस्तुदर्शनाच्या कामी कवडीमोल करून

टाकणारी ज्ञानदेवांची ही क्रांतिकारी वाणी कळणेदेखील आता दुरापास्त होऊन बसले आहे. पण ज्यांना आत्मसाक्षात्काराची खरी जिज्ञासा असेल, ते जर या वाणीच्या, वाणीतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी जातील व तेथे शांत बसून शब्दशून्य नाहीपणात अवस्थित होतील, तर आत्मवस्तूचा स्पर्श त्यांना प्राप्त होणे शक्य होईल. नाहीतर कदापी नाही.

* * *

ओव्या—

दिठी दिठीते रिघो पाहे । रुची रुचीते चाखो सुये ।
की चेतया चेतऊ ये । हे नाहीच की ॥ ८३ ॥

चंदन चंदना लावी । रंगु रंगपणा रावी ।
मोतीपण मोती लेववी । ऐसे कैंचे ॥ ८४ ॥

सोनेपण सोने कसी । दीपपण दीप प्रकाशी ।
रसपणा बुडी दे रसी । ते के जोडे ॥ ८५ ॥

आपुलीये मुकुटी समर्था । चंद्र बैसविला सर्वथा ।
परी चंद्र चंद्राचिये माथा । वाऊ ये काई ॥ ८६ ॥

तैसा आत्मराजु जव । ज्ञानमात्रचि भरीव ।
आता ज्ञाने ज्ञानासि खेव । कैसे दीजे ॥ ८७ ॥

* * *

अर्थ—

दृष्टी ही समोर जे असेल, ते सर्व काही पाहू शकते. पण दृष्टी आपल्या स्वतःलाच पाहण्यासाठी आपल्यातच शिरू पाहील तर हे शक्य तरी होईल का ? अथवा रुची रुचीलाच चाखू पाहील; अथवा जागे असलेल्याला कोणी जागे करू पाहील, तर हे कसे शक्य होणार ? ॥ ८३ ॥

चंदनाने चंदनाचाच लेप आपल्या अंगी लावावा; रंगाने आपल्याच अंगाला रंग लावावा; मोत्याने मोतीपण आपल्या अंगी लेवावे, असे कधी घडू शकते का ? ॥ ८४॥

सोन्याने सोन्यालाच कस लावून पाहावा; दीपाने दीपपण प्रकाशावे; रसाने रसातच बुडी द्यावी, असे प्रकार घडणे शक्य आहे का ? ॥ ८५ ॥

समर्थ असा जो महादेव त्याने आपल्या मुकुटावर चंद्राला धारण करणे हे घडू शकेल. पण चंद्रच आपल्या स्वतःच्या माथ्यावर चढून बसला, व त्याला वाहून नेऊ लागला, असे घडणे शक्य आहे काय ? ॥ ८६ ॥

हे सर्व प्रकार जसे अशक्य, तद्वत केवळ भरीव ज्ञानमात्रच असा आत्मराज स्वतः असताना, ज्ञानाने ज्ञानालाच आलिंगन द्यावे, असा प्रकार घडून येणे सर्वथैव अशक्य आहे. ॥ ८७ ॥

* * *

रसरहस्य

दृष्टी आणि तिची पाहण्याची, दाखविण्याची शक्ती; रुची आणि तिची रसास्वाद देण्याची शक्ती; चंदन आणि त्याचे चंदनपण; रंग आणि त्याचे रंगपण; मोती आणि त्याचे मोतीपण; सोने आणि त्याचा सोनेपणाचा कस; दीप आणि त्याचे प्रकाशमय दीपपण; रस आणि त्याचा रसपणा;—या जोडयांपैकी प्रत्येक जोडीत जे दोन आहेत, त्यांचे एकमेकांशी अभेद्य असे तादात्म्य असते. हे तादात्म्य स्वाभाविक असे असते. दृष्टी म्हणजेच दृष्टीपण अथवा पाहण्याची शक्ती; रुची म्हणजेच रुचीपण अथवा रुची देण्याची शक्ती; रंग म्हणजेच रंगपणा; सोने म्हणजेच सोनेपणाचा कस; मोती म्हणजेच मोतीपण; दीप म्हणजेच प्रकाशमयता अथवा दीपपण; रस म्हणजेच रसपण; दृष्टीला दृष्टीपण प्राप्त करून घेण्यासाठी जसे काहीही करावे लागत नाही; तद्वत आत्म्याला आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्यासाठी काहीही करावे लागत नाही. उलट, जेथे आत्मस्थिती प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न असतो, तेथे आत्मपण नसते; एवढेच नव्हे, तर कोणत्याही प्रकारच्या प्रयत्नाने ते प्राप्त होण्याचा संभवदेखील तेथे बाकी उरत नाही.

ही वस्तुस्थिती ज्यांच्या अवधानात येत नाही, त्यांनी या सर्व दृष्टांतांची कितीही पारायणे केली, तरी आत्मा ही काय वस्तू आहे, हे त्यांच्या

कदापीही ध्यानात येणे शक्य होणार नाही. आत्मा म्हणजे 'आत्मा' हा 'शब्द' नव्हे. या शब्दाने जे जे वाच्य म्हणून आपल्यासमोर येईल ते ते आत्मभिन्न असेच काहीतरी असेल. कारण आत्मवस्तू ही कोणत्याही शब्दाने वाच्य होणारी, निर्देश होणारी अशी वस्तू नव्हे. उलट, वाच्य-वाचकभाव, द्रष्टा-दृश्यभाव, विषय-विषयीभाव, इत्यादी सर्व जेव्हा संपुष्टात येतात आणि काहीनाहीपणाशिवाय दुसरे काहीच भासेनासे होते, तेव्हा या काहीनाहीपणात जे स्वयंभूपणे, एकाएकी संचरते ती आत्मवस्तू, असा ज्ञानदेवांच्या या दृष्टांतांचा आशय आहे. पण या नाहीपणात एकाएकी जे संचरते, ते काय ? असा प्रश्न जे विचारतील, त्यांना कसलेही समाधानकारक उत्तर देता येणे शक्य नाही. कारण आत्मवस्तू म्हणजे काय ? या प्रश्नाला उत्तर नाही. कारण जे जे उत्तर म्हणून देण्यात येईल, ती ती आत्मवस्तू नसेल. असा हा उत्तरशून्य प्रश्न आहे.

अशा उत्तरशून्य प्रश्नावर जे आपली समग्र जीवशक्ती पणास लावतील, आणि त्यामुळे सर्वव्यापी अशा नाहीपणातच जे अवस्थित होतील, त्यांनाच आत्मवस्तूचा स्पर्श प्राप्त होणे संभवनीय होईल. पण असा स्पर्श प्राप्त होताच, सोन्याचे जसे सोनेपण, तसेच, असा स्पर्श प्राप्त झालेल्याचे आत्मपण होऊन बसेल. सोन्याला आपण विचारले की, 'तुझे सोनेपण म्हणजे काय ? ते आम्हाला दाखव.' तर सोने बोलके झाल्यास ते काय उत्तर देऊ शकेल ? ते मौनच धारण करून बसेल. जणू त्या मौनाने ते असे सूचित करील की, 'माझ्याकडे पाहा. म्हणजे जे दिसेल-भासेल, तेच माझे सोनेपण.'

आत्मवस्तूचा स्पर्श झालेल्यांना आपण विचारले, "आत्मा ही काय वस्तू आहे ? तुमचे आत्मपण आम्हाला दाखवा, अथवा समजावून सांगा." तर ते काय उत्तर देतील ? ज्ञानदेव या अद्भुत ग्रं ात जे सांगत आहेत, तशाच प्रकारचे त्यांचे उत्तर असेल.

ज्ञानदेव म्हणतात, जो आत्मराज निखळ व भरीव असा ज्ञानमात्रच आहे; आकाशदेखील ज्याच्या तुलनेत सगुण-साकार मानावे लागेल, असे कोणी एक निखळ ज्ञानमात्रतेने भरभरलेले 'भरीव आकाश' म्हणजेच जो

आत्मराज, त्या निखळ ज्ञानमात्राचे कोणत्या शब्दाने व कोणत्या ज्ञानाने मी वर्णन करू शकणार ? जेथे जाणे–येणे संभवतच नाही, तेथे दिक् या शब्दाला कोणता अर्थ उरतो ? जेथे काल–आज–उद्या, भूत–वर्तमान–भविष्य असे कालचक्रच नाही, तेथे 'काल' या शब्दाला काय अर्थ उरतो ? जेथे निखळ ज्ञानमात्रताच आहे, तेथे ज्ञानाला म्हणजे ज्ञाता–ज्ञेय–ज्ञान या त्रिपुटीने विशद केल्या जाणाऱ्या ज्ञानाला काय अर्थ उरतो ? कोणत्या शब्दज्ञानाने वा अन्य प्रकारच्या ज्ञान–प्रक्रियेने त्या ज्ञानमात्राचे निर्वचन केले जाणार ?

अशी जी काही एक 'वस्तू' आहे की, जिच्यासमोर अन्य सर्व वस्तू ह्या अ–वस्तू होऊन बसतात, अर्थशून्य होऊन बसतात, 'काही नाही' अशा होऊन बसतात, त्या वस्तूचे दर्शन कोण कोणाला घडवू शकेल ? चंद्राने आपल्याच डोक्यावर चढून बसणे हे जसे अशक्य, त्याचप्रमाणे आत्मवस्तूने आत्म्याला आत्म्याचे दर्शन घडविणे अशक्य.

असे जर असेल, तर आत्मज्ञान, आत्मदर्शन, सत्यसाक्षात्कार या शब्दांना कोणता अर्थ उरला ? कोणताच नाही. पण हे आणि अन्य सर्व शब्द अर्थशून्य म्हणून बाजूला सारले गेले, आणि आपण कोण ? आपले ज्ञान म्हणजे काय ? आपले अज्ञान म्हणजे काय ? आपली अविद्या म्हणजे काय ? आपली वासना–इच्छा–आकांक्षा म्हणजे काय ?—असे प्रश्न समोर उभे केले गेले; या प्रश्नांकडे जे केवळ 'स्वयंभ निवृत्ती'ने पाहत बसतील; आणि जे जे अंतःकरणात उसळून येईल, ते ते, पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मकच कसे आहे, याची स्वच्छ व संपूर्ण साक्ष पटवून घेतील, त्यांना असे आढळून येईल की, आपण एका सर्वव्यापी अशा आकाशवत नाहीपणात येऊन बसलो आहोत. अवघ्या जगाला आपल्या पोटात सामावून घेणारी आणि गगनाएवढी विशाल होऊन बसणारी ही नाहीपणाची निशा जे सहन करू शकतील, त्यांनाच आत्मवस्तू म्हणजे काय याची आंतरिक साक्ष पटेल. पण अशा नाहीपणाची निशा म्हणजे काय, हेही ज्यांना आकळणार नाही, अथवा क्षणकाल आकळताच जे त्यापासून दूर पळून जातील, त्यांनी आत्मवस्तूच्या वाटेस न जाणेच बरे.

* * *

ओव्या—

आपुलेनि जाणपणे । आपणयाते जाणो नेणे ।
डोळचा आपुले पाहणे । दुवाड जैसे ॥ ८८ ॥

आरिसा आपुलीये । अंगी आपण पाहे ।
तरी जाणणे जाणो लाहे । आपणयाते ॥ ८९ ॥

दिगंतापैलीकडचे । धावोनि सुरिया खोचे ।
मा तिये का तियेचे । अंग फुटे ॥ ९० ॥

रसवृत्तीसी उगाणे । घेऊनि जिव्हाग्र शहाणे ।
परी कायी कीजे तेणे । आपणापे चाखो ॥ ९१ ॥

तरी जिभे कायी आपुले । चाखणे हन ठेले ।
तैसे नव्हे संचले । तेचि ते की ॥ ९२ ॥

तैसा आत्मा सच्चिदानंदु । आपणया आपण सिद्धु ।
आता काय दे शब्दु । तयाचे तया ॥ ९३ ॥

* * *

अर्थ—

ज्या प्रमाणे डोळा आपल्याला पाहू शकत नाही; त्याचप्रमाणे जो स्वतःच जाणपण आहे, तो आपल्याला जाणू शकत नाही. कारण जाणण्याची गरजच तेथे उद्‌भवू शकत नाही. ॥ ८८ ॥

आरसा जर आपल्यातच आपल्याला पाहील तरच जे निखळ जाणणे आहे, ज्ञानमात्र आहे, ते आपल्याला जाणू शकेल. ॥ ८९ ॥

दिगंतापलीकडे असलेल्या पदार्थालाही सुरीने एखादे वेळी भोसकता येईल; पण सुरी आपलेच अंग भोसकून घेईल, असे कधीतरी संभवेल का ? ॥ ९० ॥

अनंतविध प्रकारचे रस चाखून, हा अमक्या प्रकारचा रस, हा तमक्या प्रकारचा, असे मोठ्या शहाणपणाने जीभ सांगू शकेल. पण सर्व रसवृत्तींच्या आस्वादांचे बारकावे मोठया मार्मिकपणे सांगणारी ही जीभ आपल्या स्वतःलाच चाखू शकेल का ? ॥ ९१ ॥

असे असले, तरी आपल्या स्वतःला चाखू न शकणाऱ्या जिभेची रसास्वाद घेण्याची शक्ती जशी नष्ट होत नाही, कारण रसास्वादपण तिच्या रोमरोमी संचलेलेच राहते; त्याप्रमाणे सच्चिदानंदरूप आत्मा हा आपल्या ठायी स्वतःसिद्ध व स्वयंपूर्ण असतो. त्यामुळे शब्द हा त्याचे त्याला काय देऊ शकणार ? ॥ ९३ ॥

* * *

रसरहस्य

हे सर्व दृष्टांत अगदी स्पष्ट व स्वयंप्रकाश असे आहेत. पण त्यांचा स्पष्टपणा आपल्यात प्रकाशित होण्यासाठी आपले 'असणे–जाणणे' ही काय 'वस्तू' आहे, याचा साक्षात्कार झाला पाहिजे. आपले 'असणे' ही आपली, आपल्या 'अहं'ची निर्मिती नव्हे; हे आपले 'असणे' म्हणजे समग्र विश्वाशी संबद्ध असणे; आणि आपले 'जाणणे' हीदेखील आपल्या 'अहं'ची निर्मिती नव्हे; तेही प्राकृतिक, नैसर्गिक, विश्वांतर्गत, विश्वविकासांतर्गत असेच वस्तुतः आहे. शिवाय आपले हे 'असणे–जाणणे' इतके एकजीव आहे की, त्यांची ताटातूट कल्पांतीही घडून येणे संभवनीय नाही. जीवात जीव असेपर्यंतच ही वस्तुस्थिती जाणून घेण्याची शक्यता असते. म्हणजे वर्तमानता–(भूत–भविष्य जिला माहीत नाही अशी वर्तमानता) ही काय 'वस्तू' आहे, याची साक्ष पटली व ती क्षणाक्षणाला अवधानात राहिली, तरच आपले 'असणे–जाणणे' ही स्वयंसिद्ध, स्वयंपूर्ण, स्वयंप्रकाश, स्वयंशासित व स्वयंसर्जनशील 'वस्तू' कशी आहे, याची साक्ष पटण्याचा संभव निर्माण होईल, नाहीतर कदापीही नाही.

ज्यांचे मन पूर्वपूर्वसंस्कारबद्ध, म्हणजेच भूतकालबद्ध व स्वप्नरंजनी भविष्यकालबद्ध अशा रिंगणातच सदैव भ्रमण करीत राहते आणि या रिंगणातून बाहेर पडण्याचे साहसही कधी करीत नाही, त्यांच्या मनाला ज्ञानदेवांची ही वाणी काय सांगत आहे, हे कदापीही आकळणार नाही. कारण ती त्यांना ऐकू आली, तरी दुर्बोधच राहील. ही वाणी ऐकणे म्हणजे, भूत–भविष्यात्मक असे जे जे काही अंतःकरणात ठाण मांडून

बसलेले असते व उद्बोधक कारण घडताच वृत्ती-प्रवृत्तींच्या रूपात तरंगित होत राहते, ते सर्व बाजूला सारून, विमुक्त व वृत्तिशून्य सावधानतेने 'ऐकणे'. भूत-भविष्यात्मक विकल्पन संपुष्टात आल्याशिवाय हे असे 'निखळ ऐकणे' संभवतच नाही. कारण भूत-भविष्यात्मक विकल्पनाने हे निखळ वर्तमान 'ऐकणे' विचलित व विकृत होऊन बसते. आणि असे झाले म्हणजे कानाने जे ऐकू येते ते पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक विकल्पनाने विचलित व विकृत बनल्यानंतरच ग्रहण केले जाते. वर्तमानतेचे आपले अनुसंधान क्षणाक्षणाला कायम राहिले, तरच ही विचलितता व ही विकृती, मनाला आवरित व विक्षेपित करण्यास असमर्थ होते. नित्यवर्तमान व नित्यनूतन असे जे, त्याचे ग्रहण करण्यास भूत-भविष्यात्मक विकल्पनाने असंस्पृष्ट, पूर्ण रिती व पूर्ण विमुक्त अशी अवस्था वा 'अवस्थातीत अवस्था' मनाला प्राप्त व्हावी लागते. अशी अवस्था प्राप्त झाल्याशिवाय ज्ञानदेवांची ही वाणी, ती जशी वस्तुत: आहे तशा विशुद्ध व विमुक्त स्वरूपात 'ऐकलीही' जाणे अशक्य आहे. मग 'जाणली' जाणे तर दूरच राहो.

आपले 'असणे-जाणणे' हे आपले नाही. आपल्या 'अहं'ची ती निर्मिती नाही, हे आकळण्यास कसलीही अडचण, कोणालाही, कधीही भासू नये. कारण ही स्पष्टपणे व सहज आकळण्यासारखी गोष्ट आहे. पण क्षणभर असे आकळताच मन शब्दाकडे झेपावते; शब्दाश्रित व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारयुक्त विचार-विकल्पन-भावन यांचे ते शिकार बनते. आणि यामुळे आपले जे 'असणे-जाणणे' स्वयंसिद्ध असेच आहे, ते अहंबुद्धिनिर्मित वस्तुशून्य विकल्पांच्या बंधनात बंदिस्त होऊन बसते. ही बद्धता म्हणजेच अविद्या वा माया. ही वासना-इच्छा-आकांक्षानिर्मित व अहंबुद्धि-विकल्पित अशीच असते. पण हे विकल्पनच 'अहं'ला सत्य वाटत राहते आणि म्हणून अहं-ममता-भ्रांतियुक्त असे जे 'कळणे', ते जे जे भासवील, ते तेच 'वास्तव', असे 'अहं'ला वाटू लागते. आणि 'स्वयंसिद्ध वस्तू' ही 'अ-वस्तू' वाटू लागते. कारण अहंबुद्धि-विकल्पनामुळेच ती अज्ञेय, अप्राप्य, अशी होऊन बसते.

म्हणून 'अहं'चे 'दान' दिल्याशिवाय 'शंभु-शांभवी'चे स्वयंसिद्ध-सच्चिदानंदमय असे जे 'असणे-जाणणे', त्याचे 'दर्शन' होणे, त्याच्याशी

तादात्म्य पावून त्यातच विलीन होणे, म्हणजे 'ते'च होऊन बसणे, हे सर्वथैव असंभव आहे.

हा शब्दाने, विचाराने, तर्काने वा वादाने आकलनात येणारा प्रश्न नसून, प्रश्नातच, प्रश्नाच्या गाभ्यातच बैठक मारून बसण्याचा व नाहीपणात समग्र अहंबुद्धिनिर्मित वृत्ती–प्रवृत्ती विसर्जित करण्याचा प्रश्न आहे. असे घडून आले, तरच एकाएकी प्रश्न नाहीसा होतो आणि सर्वत्र सर्वकाळ 'वस्तूच' भासू लागते. वस्तुप्रभेशिवाय दुसरे काहीच या समग्र विश्वात नाही, असा साक्षात्कार क्षणाक्षणाला घडत राहतो.

हीच वस्तुस्थिती ज्ञानदेव प्रस्तुत ओव्यातील दृष्टांतांनी ध्वनित करीत आहेत. दृष्टी अन्य सर्व काही पाहू शकते, पण ती आपल्याला मात्र पाहू शकत नाही; त्याचप्रमाणे जे निखळ जाणपणच आहे, ज्ञानमात्रच आहे, ते आपल्या स्वतःलाच जाणू शकत नाही. 'जाणणे' म्हटले की जे जाणावयाचे ते 'ज्ञेय' व ज्याला जाणून घ्यावयाचे तो 'ज्ञाता,' अशी भेदात्मक ज्ञानप्रक्रिया आलीच. ही प्रक्रिया तेथेच संभवते की, जेथे भेदात्मक प्रतीतीच पूर्वपूर्वसंस्कारांमुळे सदैव वावरत राहते. पण ज्याच्या अंतःकरणात ही भेदात्मक प्रतीतीच सदैव थैमान घालीत राहते, त्याने जर आपल्यासमोर असा प्रश्न उत्पन्न केला की, 'ही भेदात्मक प्रतीती काय वस्तू आहे ? कोणत्या अज्ञात शक्तीच्या प्रभावामुळे या भेदप्रतीतीची प्रक्रिया माझ्या अंतःकरणात सदैव वर्तत राहते ?' तर काय घडू लागेल ?

भेदात्मक प्रतीती ही काय वस्तू आहे हे आपल्याला माहीत नसते, म्हणूनच आपण हा प्रश्न आपल्यासमोर उभा केलेला असतो, हे ध्यानात घ्या. याचा अर्थ असा की, आपण या प्रश्नाच्या उत्तराबाबत अज्ञानातच, अविद्येतच वावरत असतो. ही वस्तुस्थिती नित्य अवधानात राहिली, तर आपल्याला या प्रश्नाबाबत काही काही कळत नाही, याचे अवधानही क्षणाक्षणाला जिवंत राहील. हे न–कळणे म्हणजेच आपण, वा 'अहं', अशी आपल्या जाणिवेची यावेळी अवस्था असेल. या न–कळण्याचे नित्य अवधान हेच, (सर्व सुजाण–अजाण वृत्ती वारंवार वर उसळून आल्या, व विराम पावल्यानंतर) नाहीपण होऊन बसेल. हे नाहीपण, 'जग आघवे

पोटी माये । गगनाएव्हढे होऊनि ठाये ।'—असे होऊन बसेल. आणि मग जो चमत्कार घडून येईल, तोच "आत्मा सच्चिदानंदु । आपणया आपण सिद्धु । आता काय दे शब्दु । तयाचे तया ॥"—या शब्दातील अक्षरांच्या गाभाऱ्यात जे दडून बसले आहे, त्याचा साक्षात्कार घडेल.

* * *

' आपुलेनि जाणपणे । आपणयाते जाणो नेणे । '

ज्ञानदेव म्हणतात, 'दृष्टिपथात जे जे असेल, ते सर्व डोळा पाहू शकतो. पण या आपल्या डोळ्याला आपल्या स्वतःकडे मात्र पाहता येत नाही. त्याचप्रमाणे जो स्वतःच निखळ जाणपण आहे, केवळ ज्ञानमात्र आहे तो आपल्या स्वतःलाच जाणू शकत नाही.'—तशी गरज उद्भवूच शकत नाही म्हणून.

जागृती–स्वप्न–सुषुप्ती, अशा अवस्थांचे भिन्नभिन्नपणेच भान येत राहते. अथवा आपण व आपल्याला जे जे दिसते–भासते ते, हे दोन सदव भिन्नभिन्नच असतात अशी भेदप्रतीतीच जोवर आपल्याला घेरून बसलेली असते, तोवर आपले सर्व ज्ञान वा जाणपण हे ज्ञाता–ज्ञेय, अहं–इदम्, असे भेदात्मकच राहते. या भेदात्मक प्रतीतीत आपले जाणपण हे अहंनिष्ठ वा देहात्मबुद्धिनिष्ठ, असेच असते. 'अहं'चे भान यात कधीच नाहीसे होत नाही. गाढ निद्रेत 'अहं'चे भान अभावप्रत्ययालंबनात्मक वृत्तिरूप झालेले असले, तरी जाग येताच 'मला गाढ झोप लागली होती; मला कशाचेच भान उरले नव्हते', असे आपण म्हणतो. म्हणजे जागृती, स्वप्न, सुषुप्ती, या तिन्ही अवस्थांबाबत, 'ह्या माझ्या अवस्था' अशीच आपली अहंनिष्ठ प्रतीती असते.

म्हणून 'अहं' हेच आपल्या असण्या-जाणण्याचे एकमात्र केंद्र झालेले असते. या 'अहं'ला सदैव काही ना काही क्षुद्र वा उदात्त प्राप्त व्हावे असे वाटत राहते. जे जे प्राप्त होते, ते ते अल्पच आहे असे वाटून, हा 'अहं' अधिकाधिकाच्या हव्यासाने नित्य ग्रासलेलाच राहतो. मग हा हव्यास पार्थिव वस्तूंचा असो, मानसिक अशा मानमान्यता, प्रतिष्ठा, कीर्ती

अधिकार, स्वामित्व इत्यादिकांचा असो, अथवा तथाकथित धार्मिक वा आध्यात्मिक स्वरूपाचा असो. हव्यासाने म्हणजेच वासना–इच्छा–आकांक्षेने यापैकी कोणतेही रूप धारण केले, तरी तो हव्यासच राहतो. अशा हव्यासाने ग्रस्त असलेल्या 'अहं'च्या सर्व वृत्ती–प्रवृत्ती ह्या 'संसार–प्राग्भारा म्हणजे पूर्वपूर्वसंस्कारप्राग्भारा, अविवेक–विषयनिम्ना, व पापवहा' अशाच राहतात. आणि जोवर या अशा वृत्तिप्रवाहाच्या सातत्यातून मन विमुक्त होत नाही तोवर 'अहं' हा प्राचीन वा अर्वाचीन, सनातन वा आधुनिक, प्रतिगामी वा पुरोगामी अशा कोणत्याही विचारप्रणालीचा पुरस्कर्ता असो, त्याच्या चित्तनदीचे स्वरूप हे वस्तुतः 'पूर्वपूर्वसंस्कार-प्राग्भारा, अविवेकविषयनिम्ना, पापवहा' असेच राहते.

ही चित्तनदी आपले स्वतःचे वा समाजाचे, वा मानवी जगाचे कोणतेही कल्याण साधण्यास कदापीही समर्थ होणे शक्य नाही, असा साक्षात्कार कोणत्या ना कोणत्या कारणामुळे प्रथम घडल्याशिवाय या 'पूर्वपूर्व-संस्कारप्राग्भारा, अविवेकविषयनिम्ना व पापवहा' चित्तनदीतून विमुक्त होण्याची इच्छादेखील कोणत्याही माणसाच्या अंतःकरणात उद्‌भवतच नाही. अशी इच्छा कोणत्या ना कोणत्या कारणामुळे उद्‌भवली व ती क्षणाक्षणाला अवधानात राहू लागली आणि शिवाय सारी जीवशक्ती तिच्यातच केंद्रित झाली, तर मात्र वर वर्णिलेल्या चित्तनदीतून माणूस विमुक्त होतो व तो 'कैवल्यप्राग्भारा, विवेकविषयनिम्ना, कल्याणवहा' अशा एका आगळ्याच चित्तनदीत प्रविष्ट होतो. हीच खरी क्रांती.

ही क्रांतिकारक 'कैवल्यप्राग्भारा' चित्तनदी सदैव विमुक्तीच्या दिशेनेच वाहणारी असते. विमुक्तता हेच तिच्या जाणिवेचे एक निखळ नवे असे परिमाण (dimension) बनते. त्यामुळे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांचे सारे बंध (त्यांचे भ्रामक व बद्धकारक स्वरूप स्पष्टपणे ओळखले गेल्यामुळे), तटातट तुटून जातात. ही विमुक्तावस्था पूर्वपरिचित अशा कोणत्याही अहंबुद्धिनिष्ठ अवस्थेत कधीही गुरफटली जात नाही. ही भूत-भविष्यात्मक अशा सर्व वृत्ती-प्रवृत्ती–निवृत्ती यांच्या पाशातून मोकळी होऊन, क्षणाक्षणाला वर्तमानाभिमुख अशीच वर्तत राहते. आणि यामुळेच

नित्यवर्तमान, नित्यनूतन, निखळ प्रतीतिमात्र, असे जे त्याच्याशी तादात्म्य पावून ही तद्रूपच होऊन बसते.

या अशाच अवस्थातीत अवस्थेचे वर्णन ज्ञानदेव या ओवीत करीत आहेत. ते म्हणतात, ‘डोळा सर्व काही पाहू शकतो; पण तो स्वतःला मात्र पाहू शकत नाही; त्याचप्रमाणे जो स्वतःच निखळ जाणपणच असतो तो स्वतःला जाणू शकत नाही.’

ही भाषा त्यांनाच आकळेल की, ज्यांना आपला ‘अहंभाव’ नाही–पणात विलोपून गेल्याची क्षणमात्र तरी साक्ष पटलेली असेल. अशी साक्ष पटणे हे कठिण असले, तरी अशक्य नाही. आणि हे जितके कठिण तितकेच सहजसुलभ असे आहे. कारण हीच नित्य वर्तमान अशी ‘वस्तु’स्थिती आहे. ही वस्तु–स्थिती पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या सातत्यात्मक आवेगाने सदैव आवरित होत राहते व त्यामुळे विपरीत असेच सर्व काही भासत राहते. आणि म्हणूनच वैचारिक गोंधळात मानव वर्तत राहतो. या वैचारिक गोंधळाची समग्र प्रक्रिया आकलनात येताच—

“ मावळवीत विश्वभास । नवल उदयला चंडांश ।
अद्वयाब्जिनी विकाश । वंदू आता ।।
जो अविद्याराती रुसोनिया । गिळी ज्ञानाज्ञान-चांदणिया ।
जो सुदिन करी ज्ञानिया । स्वबोधाचा ।।
विवळित ये सवळे । लाहोनि आत्मज्ञानाचे डोळे ।
सांडिती देहाहंतेची अविसाळे । जीवपक्षी ।।
लिंगदेह कमळाचा । पोटी वेचतया चिद्भ्रमराचा ।
बंदीमोक्ष जयाचा । उदैला होय ।। ”—

असे नवल घडून येते !

* * *

‘अपुलेनि जाणपणे । आपणयाते जाणो नेणे ।’—या विधानाचा आशय आपल्या अंतःकरणावर ठसविण्यासाठी ज्ञानदेवांनी चार दृष्टांत दिले आहेत. डोळा, आरसा, सुरी व रसना, यांची स्वरूपावस्था

जशी असते, तशीच जो 'जाणपण' अथवा ज्ञानमात्रच असतो, त्याचीही स्वरूपावस्था असते. डोळा अन्य सर्व काही पाहू शकतो, पण स्वतःला मात्र पाहू शकत नाही; आरशात अन्य सर्व काही प्रतिबिंबित होते, पण आरसा स्वतःचे प्रतिबिंब आपणात पाहू शकत नाही; सुरी दिगंतापलीकडच्याही पदार्थाला कदाचित भोसकू शकेल, पण ती स्वतःचे अंग स्वतःच्या टोकाने भोसकू शकत नाही; आणि रसना अनंतविध रसांचे बारकावे चाखू शकते व मोठ्या शहाणपणाने पारखू शकते, पण स्वतःला मात्र चाखू शकत नाही.

या सर्व दृष्टांतात स्वतःपण, अहंभाव याची या चारी पदार्थांना जाणीव नसते, असे ध्वनित केले आहे. अन्य सर्व काही आपापल्या स्वाभाविक शक्त्यनुसार उपभोगू शकणारे हे पदार्थ स्वतःचा उपभोग मात्र घेऊ शकत नाहीत अथवा मारक शक्ती असलेली सुरी स्वतःला मात्र मारक होत नाही. त्याचप्रमाणे आपले जे 'जाणपण' आहे ते अन्य सर्व काही जाणू शकते, पण स्वतःला मात्र जाणू शकत नाही.

आपल्या जाणपणाची ही वस्तुस्थिती आहे. पण देहाहंतेच्या आहारी गेल्यामुळे आणि वृत्ती–वृत्तीशी वारंवार तेवढ्या वेळेपुरता सारूप्य पावत असल्यामुळे आपला 'अहं' ज्ञाता–भोक्ता–कर्ता अशा उपाधींनी आपले जाणपण आवरित व बद्ध करून घेतो. हा बद्धपणाच त्याचा 'स्वभाव' बनून जातो. आणि मग जीवपणाचे भवे भोगता भोगता जेव्हा त्याला आपल्या अहंबुद्धिनिष्ठ अशा भेदात्मक, दुःखात्मक व गोंधळात्मक–प्रतीतीची समग्र प्रक्रिया ही पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक, अविवेकविषयनिम्ना व पापवहा अशीच असते, याची साक्ष पटते, तेव्हा तो विमुक्तीकडे, विवेकाकडे कल्याणमयतेकडे झेपावू लागतो. आणि अखंड सावध अशा आत्मनिरीक्षणाने जेव्हा त्याचे पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कार गळून पडतात, तेव्हा आपले 'जाणपण' हे आपले नाही; ती एक गूढ विश्वात्मक अशीच 'वस्तू' असावी अशी जाणीव त्याला येते. ही जाणीव क्षणाक्षणाला सर्वावधानतेने वर्तत राहिली, तर एका विशाल, सर्वव्यापी, अगाध अशा नाहीपणात त्याचा अहंभाव पार विलोपून जातो. आणि मग जे उरते व सहजपणे स्फुरते, ते निखळ स्फूर्तिमात्र

प्रतीतिमात्र, ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र असेच असते. हे निखळ जाणपण अन्य सर्व काही सहजपणे जाणू शकते, पण आपल्या स्वत:ला मात्र जाणू शकत नाही; याचा अर्थ एवढाच की हे 'जाणपण' अहंभावशून्य असेच वस्तुत: असते. स्वत:ला जाणू न शकणे ही असमर्थता नसून हीच खरी स्वाभाविकता आहे. ही स्वाभाविकता, सहजपणेच सर्वज्ञ व सर्वसमर्थ असताही, 'मी सर्वज्ञ व मी सर्वसमर्थ आहे', अशी वृत्ती या स्वाभाविक जाणपणात उसळणे शक्य नसते. कारण 'मी-पण' संपूर्णपणे विसर्जित झाल्याशिवाय या निखळ ज्ञानमात्रतेत जीव अवस्थितच होऊ शकत नाही.

सर्व काही निगूढशा जाणपणात सहजपणे सामावलेले आहे, अशा प्रतीतिमात्रतेसमोर 'मी कोण ? माझे काय ? '–असा प्रश्न उद्भवणेच असंभवनीय होऊन बसते. 'मी कोण ? माझे काय ? '–असा प्रश्न त्याच्यातच उसळणे संभवनीय होते की, ज्याला आपले मी–पण हे दु:खमय आहे याची जाणीव होते; व ते सुखमय करण्याकडे जो अहंबुद्धीने झेपावू लागतो. पण जे निखळ जाणपणाचे असते, ते अखंड सच्चिदानंदमय असल्यामुळे दु:खाचा वाराही त्याला कधी स्पर्श करीत नाही. अशा स्थितीत 'मी कोण ? ' अशी वृत्ती उसळण्याची आवश्यकताच बाकी उरत नाही, आणि म्हणून—" आपुलेनि जाणपणे । आपणयाते जाणो नेणे । " —असे हे निखळ जाणपणच राहते.

* * *

' तरी जिभे काई आपले '

पण हे निखळ जाणपण म्हणजे जीवनरसशून्य असा शुष्कपणा नव्हे. हे ध्यानात आणून देण्यासाठी ज्ञानदेव म्हणतात, 'जीभ आपल्या स्वत:ला चाखून आपलाच आस्वाद घेऊ शकत नाही; असे असले, तरी तिची आस्वादनशक्ती शून्यवत होते का ? अर्थात नाही. तिची आस्वाद घेण्याची शक्ती तिच्या रोमरोमात सदैव संचलेलीच असते. कारण ती स्वाभाविक अशीच असते. त्याचप्रमाणे सच्चिदानंद असा आत्मा हा स्वयंपूर्ण व आनंदमात्र अशा रूपात स्वत:सिद्धपणेच नित्य वर्तत राहतो. अमर्याद जीवनरसाने तो सदैव तुडुंब भरलेला असतो.

अशा या अमर्याद आत्मवस्तूला, मर्यादित कार्यशक्ती असलेला शब्द हा स्पर्श तरी कसा करू शकेल ? शब्द हा या आत्मवस्तूचे दर्शन घडविण्यास काय करू शकेल ? सर्व काही त्या आत्मवस्तूचेच असताना, शब्द हा त्या आत्मवस्तूला काय देऊ शकणार ? अर्थात काहीच नाही.

* * *

ओव्या—

कोणाहि प्रमाणाचेनि हाते । वस्तु घे ना नेघे आपण याते ।
जे स्वयेचि आयिते । घेणे ना न घेणे ॥ ९४ ॥
म्हणोनि आत्मा आत्मलाभे । नांदऊनि शब्द शोभे ।
येईल ऐसा न लभे । उमसु घेवो ॥ ९५ ॥
एवं माध्यान्हीची दिवी । तम धाडी ना दिवो दावी ।
तैसी उभयता पदवी । शब्दा जाली ॥ ९६ ॥
आता अविद्या नाहीपणे । नाही तयेते नाशणे ।
आत्मा सिद्धुचि मा कोणे । काय साधावे ॥ ९७ ॥
ऐसा उभयपक्षी । बोलु न लाहे नखी ।
हारपला प्रलयोदकी । ओघ जैसा ॥ ९८ ॥
आता बोला भागु काही । असणे जयाच्या ठायी ।
अर्थता तरी नाही । निपटूनिया ॥ ९९ ॥
बागुल आला म्हणते । बोलणे जैसे रिते ।
का आकाश वोळंबते । तळहाती ॥ १०० ॥
तैसी निरर्थके जल्पे । होऊनिया सपडपे ।
शोभती जैसे लेपे । रंगावरी ॥ १०१ ॥

* * *

अर्थ—

कोणत्याही प्रमाणाच्या हाताने ही आत्मवस्तू काहीही घेत नाही व घेत नाही असेही नाही. कारण घेणे, न घेणे, या दोन्ही क्रिया तेथेच

संभवतात, की जेथे स्वतःसिद्ध स्वयंपूर्णता नसते. अशा स्वतःसिद्ध व स्वयंपूर्ण वस्तूच्या बाबतीत ' घेणे ना न घेणे ' हे दोन्ही संभवतच नाही. ।। ९४ ।।

म्हणून, शब्द हा आत्म्याला आत्मलाभाचा आनंद देतो व त्यामुळे त्याला शोभा वा माहात्म्य प्राप्त होते, अशा प्रकारची ऊर्मीच आत्मवस्तूत उसळू शकत नाही. ।। ९५ ।।

सारांश, माध्यान्हकाळी दिवा जसा अंधार नाहीसा करीत नाही व दिवस दाखविण्याचेही कार्य करीत नाही, त्याचप्रमाणे, अविद्या नाहीशी करणे व आत्म्याला आत्मलाभाचा आनंद देणे, या दोन्हीबाबत शब्दाची गत होते. ।। ९६ ।।

अंधारासारखे असे जे नाहीसे करावयाचे असते, ते वर्तमानकाळी वस्तुत्वाने वर्तत असले, तरच संभवते. पण अविद्या ही वस्तुत्वाच्या निकषावर घासून पाहू लागता ती नाहीपणातच विलोपून जाते, असे दिसून येते. अशा नाहीपणात्मक अविद्येचा नाश शब्द घडवून आणतो आणि जी आत्मवस्तू सदैव वर्तमान व स्वतःसिद्ध अशी असते, म्हणजे सदैव प्राप्त अशीच असते, तिची प्राप्ती करून देतो या म्हणण्याला काय अर्थ उरतो ? अशी ही या सदैव वर्तमान, स्वतःसिद्ध व स्वयंपूर्ण आत्मवस्तू, साध्य करून देण्यास शब्द वा अन्य कोणतेही साधन, कसे समर्थ होणार ? कोणत्याही साधनाला व साधन करणाऱ्याला असाध्य, अशीच ही आत्मवस्तू आहे. ।। ९७ ।।

नद्यांचे ओघ जसे प्रलयकालच्या सर्वव्यापक जलात हारपून जातात, त्याप्रमाणे अविद्या नाहीशी करणे व आत्म्याला आत्मलाभाचा आनंद प्राप्त करून देणे, या उभय गोष्टींबाबत शब्द हा, हे करण्यापूर्वीच हारपून जातो, नाहीसा होतो. ।। ९८ ।।

आता शब्द या नात्याने त्याच्या ठायी जे काही आहे असे मानले जाते, तेदेखील वर वर्णिलेली वस्तुस्थिती अवधानात येताच आमूलाग्र अर्थशून्य होऊन बसते. ।। ९९ ।।

याचे कारण असे की, ' बागुल आला ', हे बोलणे जसे बोलले जात असताही, अर्थशून्य व पोकळ असते, थेट तसाच प्रकार शब्द आणि त्याचे

कार्य, यांच्याबाबत असतो. आकाश तळहातावर लोंबकळत आहे, असे म्हणण्यासारखाच हा प्रकार आहे. ॥ १०० ॥

सारांश, शब्द व त्याचे कार्य, यांचे आत्मवस्तूबाबतचे सर्व बोलणे हे अर्थशून्य बडबडीसारखेच आहे. भिंतीवरील चित्रात दिसणारी मानवी व नैसर्गिक वस्तूंची नयनरम्य दृश्ये ही जितकी खरी, तितकेच शब्द व त्याचे कार्य, यांचे आत्मवस्तूबाबतचे बोलणे खरे. भिंतीवरील चित्रात अनेक वस्तू शोभायमान रूपात दिसतात. पण त्या वस्तू खऱ्या नसून ती केवळ रंगांची किमया असते. त्याचप्रमाणे शब्द व त्याचे कार्य ही एक अशीच किमया असते. ॥ १०१ ॥

* * *

रसरहस्य

शतकानुशतके, युगानुयुगे मानवी मन हे शब्दाच्या मगरमिठीत बंदिस्त होऊन पडले आहे. युगानुयुगांच्या अंतराने अवतरणारे फार थोडे पुरुष वगळले, तर आत्मदर्शनाला व सत्यसाक्षात्काराला, शब्द व शब्दाचे कार्य हे केवढ्या भयानक प्रमाणात प्रतिबंधक होत आले आहे, याची जाणीव कोणालाही झालेली दिसून येत नाही. अशी जाणीव झालेल्या अत्यल्प महापुरुषांपैकी ज्ञानदेव हे अग्रगण्यच मानले पाहिजेत. कारण शब्द व शब्दाचे कार्य यांचा आत्मवस्तुदर्शनाला किंचितही उपयोग कसा होत नाही; एवढेच नव्हे तर, या दर्शनाला ते प्रतिबंधकच कसे होतात, याचा मूलगामी विचार ज्ञानदेवांनी या अद्भुत ग्रंथात आणि विशेषत: या सहाव्या प्रकरणात (जुनी प्रत) जितका सूक्ष्म, सखोल व व्यापक रीतीने केला आहे, तितका तो अन्यत्र क्वचितच दिसून येईल. वर्तमानकाळात श्री. जे. कृष्णमूर्ती यांचा एकमेवाद्वितीय असा अपवाद वगळला, तर शब्द व सत्यदर्शन या विषयाबाबत इतका मूलगामी व मर्मभेदी विचार अन्यत्र कोठेही दिसून येत नाही.

शब्द आणि सत्यदर्शन यांचा परस्पर–उपकारक असा किंचितही संबंध नाही, याची जाणीव मनाला करून देण्यासाठी ज्ञानदेवांना, तुमच्या–आमच्या बोधासाठी, शब्दांचाच आश्रय करावा लागला असला, तरी त्यामुळे

शब्दाला आत्मदर्शन व सत्यसाक्षात्कार यांच्याबाबत थोडेसेही माहात्म्य प्राप्त होत नाही. काटयानेच अंगात बोचलेला काटा काढता आला, तरी तेवढयामुळेच काटा ही परोपकारी व सुखदायी वस्तू आहे, असे सिद्ध होत नाही. असे सिद्ध झाले, तर काटेरी प्रदेशातूनच सदा चालत राहावे व काटयाने अंगाला बोचलेले काटे काढीत बसावे, हाच जीवन सुखी करण्याचा एकमात्र मार्ग ठरेल ! हा प्रकार किती हास्यास्पद आहे हे विस्ताराने सांगण्याची काहीच गरज नाही. बोचलेला काटा काढून टाकण्यासाठी दुसऱ्या काटयाचा उपयोग होत असला, तरी हे काम आटोपताच, तो काटा फेकूनच द्यावा लागतो. शारीरिक दुःख नाहीसे करण्यास काटयाप्रमाणे अनेक पार्थिव वस्तू उपकारक होतात. पण आत्मदर्शनाच्या क्षेत्रात, 'अचिदाचेनि नाशे । आले जे चिन्मात्रदशे' अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे, येथे वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्तींनी निर्माण केल्या जाणाऱ्या समस्यांचा विचार, हाच महत्त्वाचा असतो. हा विचार, कडेला जाताच, शब्द हा आत्मवस्तु–दर्शनाला सर्वस्वी निरुपयोगी आहे, असाच साक्षात्कार घडतो.

पण दुर्दैवाने मानवाचे दुर्भाग्य इतके दुर्निवार आहे की, शब्दांच्या काटेरी प्रदेशातूनच जीवनाचा मार्ग जणू नियतीनेच आखून ठेवला आहे, असा समज मानवी मनात दृढमूल होऊन बसला आहे; इतका की, शब्दांचे काटे अंगातून काढून दूर भिरकावून देण्याऐवजी शब्दपूजा व ग्रंथपूजा (धार्मिक वा अधार्मिक, आध्यात्मिक वा अनाध्यात्मिक), हाच जणू सत्यसाक्षात्काराचा एकमात्र मार्ग आहे, अशा श्रद्धेवरच मानवी जग युगानुयुगे जगत आले आहे. आणि वर्तमान विज्ञानयुगात तर शब्दाच्या साम्राज्याला इतके अपार माहात्म्य प्राप्त होऊन बसले आहे की, या किंवा त्या साचेबंद व शब्दनिष्ठ विचारप्रणालीच्या विजयावरच जणू कल्याणमय मानवी भवितव्य सर्वस्वी अवलंबून आहे, अशी सर्व आधुनिक व संघटित मानवी समूहांची ठाम समजूत होऊन बसली आहे !

सत्याचा भयानक विपर्यास करणारी शब्दाची ही निर्बुद्ध व अति-अमानुष सुलतानशाही कधीकाळी नष्ट व्हावयाची असेल, तर सर्व विचारी व सुजाण मानवांना ज्ञानदेवांच्या या अद्‌भुत ग्रंथात जे निरूपिले आहे, त्याचाच आश्रय करावा लागेल.

शब्द म्हणजे शब्दाने वाच्य होणारी वस्तू नव्हे, या सत्याचा साक्षात्कार कोणालाही सहज व क्षणार्धात घडू शकतो. पण 'मी', आत्मा, परमात्मा, परमेश्वर, ज्ञान–अज्ञान, विद्या–अविद्या, योग, सत्य, सच्चिदानंद, सत्यसाक्षात्कार, या शब्दांनी जे जे ध्वनित होते, ते ते या शब्दांचे वाच्यदेखील नसते, याचे मात्र मानवी मनाला इतके विस्मरण घडले आहे व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांच्या प्रभावामुळे ते इतके रूढ व प्रतिष्ठित होऊन बसले आहे की,—

"हा अविद्येच्या आंगी पडे । तौ नाथिले ऐसे विरूढे ।
न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ॥"

—या ज्ञानदेवांच्या मर्मभेदी वर्णनाखेरीज शब्दनिर्मित सत्यविपर्यासाचे वर्णन करण्यास दुसरे कोणते शब्द सापडणार ?

शब्दनिर्मित सत्यविपर्यासाच्या या भयानक मगरमिठीतून मानवी मन मुक्त होणार नाही तोवर 'निरर्थके जल्पे' ह्याच 'साच वस्तू' म्हणून मानवी जगात मिरवीत राहतील. आणि जिवंत मानवी अंतःकरणे ही सत्याची स्मशानभूमी होऊन तिच्या उरावर 'स्मारकपणे' आपल्या कीर्तीचा ध्वज मिरवीत राहणाऱ्या शब्दाला आपली मर्यादा दाखविण्यास कोणतीही शक्ती समर्थ ठरणार नाही.

* * *

'कोणाही प्रमाणाचे हाते'

ज्ञानदेव म्हणतात, कोणत्याही प्रमाणाच्या हाताने ही आत्मवस्तू काहीही घेत नाही व घेत नाही असेही नाही. कारण घेणे, वा न घेणे, या क्रिया तेथेच संभवतात की जेथे स्वतःसिद्ध स्वयंपूर्णता नसते. अशा स्वतःसिद्ध वस्तूच्या बाबतीत 'घेणे वा न घेणे' हे दोन्ही संभवतच नाही.

आत्मवस्तू ही 'असतेपणेचि न दिसे । कवणीकडे ।' अशी आहे. ती कोणत्याही शब्दाला वा प्रमाणाला 'ओ' न देणारी अशी वस्तू आहे. (२–२६–२७) ती 'ज्ञानपणेवीण ज्ञानमात्र जे ।' अशी वस्तू आहे.

" तैसे असणे आणि नसणे । हे नाही जया होणे । "—अशी ती वस्तू आहे. " म्हणोनि काहीनाहीपण । देखता नाही नोहे आपण । नोहूनि असणे न या- वीण । असणे जे ।। " अशी ती वस्तू आहे. " तैसे असणे का नसणे । हे काहीच मानुसवाणे । नसोनि असणे । ठाये ठावो ।। "—अशी ती वस्तू आहे. असणे न नसणे न, असे जे ' चोख असणे ' अशी ती आत्मवस्तू आहे.

आत्मवस्तूचे असे पूर्वीच केलेले वर्णन अवधानात घेतले म्हणजे ' कोणत्याही प्रमाणाच्या हाताने ही आत्मवस्तू काहीही घेत नाही व घेत नाही असेही नाही ', असे ज्ञानदेव या ओवीत जे सांगत आहेत, त्याचा आशय ध्यानात येईल. आपल्याला जे जे प्रत्यक्षपणे कळते, ते पंचज्ञानेंद्रिये व मन यांच्याच साह्याने. असे जे कळते, ते ज्यांच्या साह्याने कळते, त्यांना ' प्रत्यक्ष प्रमाणे ' म्हणतात आणि जे कळते त्याला ' प्रत्यक्ष ज्ञान ' म्हणतात. त्याचप्रमाणे, अनुमान-शब्दादी प्रमाणांनीही आपल्याला अन्य असे काही कळते. प्रमाणांनी जे कळते ते यथार्थ की, अयथार्थ; यथार्थ केव्हा असते व अयथार्थ केव्हा असते; सारांश, ज्ञानाच्या यथार्थत्वाचे निकष कोणते याचे निरूपण करणारे जे शास्त्र, त्याला ' प्रमाण-प्रामाण्य-विचार ' असे म्हणतात.

पण हा सर्व प्रमाण-प्रामाण्यविचार ज्या अज्ञात चितिशक्तीच्या साह्याने करणे मानवाला शक्य होते, त्या चितिशक्तीचे स्वरूप काय ?—असा प्रश्न जेव्हा कोणाच्याही मनात उत्पन्न होतो, तेव्हा त्याला प्रत्यक्ष-अनुमान-शब्दादी प्रमाणे ही किंचितही उपयोगी पडत नाहीत. ज्यांचे प्रमाणाने समाधान होते आणि प्रमाणदत्त असे हे समाधान म्हणजेच जीवनाचे सार्थक, असे त्यांना जोवर वाटत राहते, तोवर प्रमाणांनी होणारे ज्ञान व सुख-समाधान यांच्या मर्यादा त्यांना आकळलेल्याच नसतात. अधिकांश माणसे ही अशीच असतात. पण ह्या मर्यादा आकळल्यानंतर प्रमातृ-प्रमेय-व्यवहाराला प्रवर्तक अशी जी स्वतंत्र चितिशक्ती तिचे स्वरूप काय ?—असा प्रश्न ज्याच्यासमोर उभा राहतो, तो प्रमाणांच्या मर्यादा उल्लंघून जाणाऱ्या अज्ञात अमर्यादाचा शोध घेऊ लागतो. कारण त्याच्या हे ध्यानात आलेले असते की, ज्या प्रमात्याला प्रमाणांच्या द्वारा

ज्ञान होत असते, तो 'प्रमाता' अहंबुद्धिनिष्ठ असात्र असतो. म्हणून 'एक प्रमाता–विरुद्ध–दुसरा प्रमाता', 'माझा अहं–विरुद्ध–तुमचा अहं', 'माझे ज्ञान–विरुद्ध–तुमचे ज्ञान', 'माझी विचारप्रणाली–विरुद्ध–तुमची विचार-प्रणाली', 'माझा धर्म व माझी अध्यात्मविद्या–विरुद्ध–तुमचा धर्म व तुमची अध्यात्मविद्या'—अशा प्रलयप्रसू संघर्षाखेरीज प्रमाणजन्य ज्ञानाच्या कक्षेत दुसरे काहीही घडून येत नाही. एवढेच नव्हे, तर जोवर मानव या अशा प्रलयप्रसू संघर्षश्रेणींची शिकार बनत राहील, तोवर, सत्य–शिव–सुंदर, सच्चिदानंदमय व विशुद्ध कल्याणमय असे जीवन आकारास येणे सर्वथैव अशक्य आहे. म्हणून प्रमात्याला जोवर आपल्यात सळसळणारी व आपल्या जीवनातील सर्व अंतर्बाह्य व्यापारांना संचालित करणारी अशी जी चितिशक्ती (वा चैतन्य) तिचे स्वरूप काय हे समजणार नाही, तोवर सर्व प्रमाते, म्हणजे सर्व माणसे, ही भ्रामक ज्ञानाच्या, म्हणजे अविद्येच्या मगरमिठीतच अडकलेली राहतील. आणि जोवर असेच घडत राहील, तोवर 'स्मरणदानी प्रसिद्ध' व 'स्मारकपणे जगी कीर्ती मिरवणारा' असा जो शब्द, त्याचे व त्याच्याच आश्रयाने प्रवर्तित होणारे वस्तुशून्य विकल्पन, यांचेच अखंड संघर्षमय साम्राज्य मानवी जगतावर अबाधितपणे चालू राहील.

मानवी जीवनाबाबतच्या या भयानक व वस्तुविपर्यासात्मक परिस्थितीची ज्याला सखोल व अत्युत्कट अशी जाणीव झालेली असते, तोच चितिशक्तीचा, चैतन्याचा, आत्मवस्तूचा, विमुक्त वृत्तीने शोध घेण्यावरच आपली सर्व जीवशक्ती केंद्रित करतो. हा शोध करीत असताना त्याच्या हे वारंवार ध्यानात येते की, आत्मवस्तू ही कोणत्याही प्रमाणाच्या हाताने काहीही घेत नाही आणि घेत नाही असेही नाही. इंद्रियांनी होणारे ज्ञान प्रमातारूप–जीवचैतन्य ग्रहण करीतच असते. हे सदासर्वकाळ चालूच राहते. म्हणून आत्मवस्तू प्रमाणांच्या हाताने त्यांच्या आवाक्यात असलेले सर्व काही नित्य ग्रहण करीत असते, असे मानावेच लागते. पण असे मानताच, अशा रीतीने जे घेतले जाते त्याचे, प्रमातारूप व पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारबद्ध असा 'अहं' हा आपल्या आवडीनावडीनुसार,

म्हणजेच अनुकूल–प्रतिकूल संवेदनांनुसार, इतके विकृतीकरण करतो की, प्रमाणांच्या हातांनी जे घेतले जाते, ते न घेतल्यासारखेच होऊन बसते !

आत्मवस्तू ही स्वयंभू, स्वयंसिद्ध, स्वयंपूर्ण, स्वयंशासित, स्वयंसर्जनशील व स्वतंत्र असल्यामुळे विश्वातील सर्व काही तिच्यात येत राहते व जात राहते. पण हे येणे–जाणे, घेणे–न घेणे, अशाच स्वरूपाचे असते. सद्‌गुरूचे म्हणजेच आत्मवस्तूचे वर्णन करताना ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे;

" का पूर्णाते तरी आधारू । सिंधु जैसा दुर्भरू ।
तैसा विरुद्धा पाहुणेरू । याच्या घरी ॥
तेजा तमाते काही । परस्पर निके नाही ।
परी सूर्याच्या ठायी । सूर्यचि असे ॥" (२–५८,५९)

असे जर आहे तर द्वैताभासमय अशाच स्वरूपात जीव–जगताचा सर्व व्यवहार का व कसा चालतो ? याचेही उत्तर ज्ञानदेवांनी पहिल्या व दुसऱ्या प्रकरणात समर्पक रीतीने दिलेले आहे.

" कैसी स्वसुखाची आळुकी । जे दोनीपण मिळुनि एकी ।
नेदितीच कवतुकी । एकपण फुटो ॥" (१–५)

* * *

" जया एकसत्तेचे बैसणे । दोघा एका प्रकाशाचे लेणे ।
जे अनादि एकपणे । नांदती दोघे ॥" (१–८)

* * *

" कैसा मेळु आला गोडिये । दोघे न माती जगी इये ।
की परमाणूहि माजी उवाये । मांडिली आहाती ॥ (१–११)
जिही एकएकावीण । न कीजे तृणाचेहि निर्माण ।
जिये दोघे जीऊप्राण । जिया दोघा ॥" (१–१२)

* * *

" दोहो अंगाची आटणी । गिवसीत आहाती एकपणी ।
जाली भेदाचिया वाहणी । आधाधी जिये ॥" (१–१५)

* * *

“ स्त्रीपुरुष नामभेदे । शिवपण एकले नांदे ।
जग सकळ आधाधे—। पणे जिही ॥ ” (१–१७)

* * *

“ जो तोचि चेता तोचि चेववी । तेवि हाचि बुझे हाचि बुझावी ।
गुरुशिष्यत्व नांदवी । ऐसेन हा ॥ ” (२–६७)

* * *

“ एवं द्वैतासि उमसो । नेदी ऐक्यासी विसकुसो ।
सोयरिकेचा अतिसो । पोखीतसे ॥ ” (२–६९)

* * *

वरील ओव्यांतून ही आत्मवस्तू एकचएक असताही आणि ती स्वयंपूर्ण असताही, द्वैताचा देखावा निर्माण करूनच पण आपला एकपणा फुटू न देता, कशी वर्तत असते, हे ज्ञानदेवांनी बहारदार रीतीने स्पष्ट केलेले आहे. म्हणून प्रमाणांच्या हातांनी ही आत्मवस्तू सर्व काही घेते व काहीच घेत नाही, असे परस्परविरुद्ध कसे घडून येते, याची साक्ष नाहीपणात अवस्थित झाल्याशिवाय पटणे दुरापास्त आहे. हा वादाचा विषय नसून आत्मदर्शनाचा व सत्यसाक्षात्काराचा विषय आहे; आणि जेव्हा आपले प्राकृतिक एकलेपण हे प्रमाणादिकांच्या सर्व मर्यादा ओळखून, अवघे जग आपल्या पोटात सामावून घेते व गगनाएवढ्या विराट नाहीपणात ठाण मांडून बसते, तेव्हाच हे आत्मदर्शन व हा सत्यसाक्षात्कार घडू शकतो.

* * *

‘ म्हणोनि आत्मा आत्मलाभे ! नांदऊनि शब्द शोभे ’

ज्ञानदेव म्हणतात, आत्मवस्तूची स्वरूपावस्थाच अशी आहे की, मानवामानवातील व विश्वातील सर्व व्यवहार तिच्याच आधारे चालत राहतात. पण तिच्यावर या व्यवहारांचा किंचितही परिणाम होत नाही. जीवात अखंड सळसळणाऱ्या या आत्मवस्तूकडे ज्याची समग्र जीवशक्ती ओढली जाते त्याला, शब्द हा आत्म्याला आत्मलाभाचा आनंद देऊन माहात्म्य पावतो, हे म्हणणे किती फोल आहे याची सहज साक्ष पटते. येथे

प्रमाणे, शब्द व शब्दाचे समग्र कार्य, नाहीपणात विसर्जित झाल्यानंतरची कथा सांगण्यात येत आहे. अशा स्थितीत, शब्दाने केवळ स्मरणरूपात उत्तेजित होणाऱ्या वृत्तींना जेथे उठावच नाही, तेथे ' आत्मा आत्मलाभे । नांदऊनि शब्द शोभे ' या म्हणण्याला कसला अर्थ उरतो ?

* * *

' एवं माध्यान्हीची दिवी '

हा अर्थ कसा उरत नाही हे स्पष्ट करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी माध्यान्ही तेवत राहणाऱ्या दिव्याचा दृष्टांत दिला आहे. माध्यान्ही सूर्य आपल्या सर्व किरणराशींनी आत्यंतिक प्रखरतेने प्रकाशत असताना, दिवा जसा तमाचा नाश करण्याचेही कार्य करीत नाही व दिवस दाखविण्याचेही कार्य करीत नाही, त्याचप्रमाणे शब्द हा अविद्यातमाचा नाशही करीत नाही व आत्म्याला आत्मलाभाचा आनंदही देत नाही. माध्यान्ही दिव्याचे तेवत राहणे हे जसे व्यर्थ, त्याचप्रमाणे शब्दाचे असणे व त्याचे कार्य घडत राहणे, हे आत्मदर्शनाच्या कामी व स्फूर्तिमात्र वस्तूच्या स्वयंसर्जनशीलतेच्या कामी पूर्णपणे अर्थशून्य असते. याची ज्याला स्वच्छ साक्ष पटलेली असते, तो अन्यांना या वस्तुस्थितीची साक्ष पटवून देण्यासाठी शब्दांचा आश्रय करीत असला, तरी त्याची शब्दांच्या मर्यादेबाबतची जी साक्ष असते, ती किंचितही बिघडत नाही. आत्मवस्तूबाबत शब्दाच्या व्यर्थपणाची आपली साक्ष कायम ठेवूनच, माध्यान्हीच्या प्रखर प्रकाशाकडे लक्ष न देता दिव्या-कडेच पाहणारे व त्याचाच आश्रय करण्यात दंग झालेले जे असतात, त्यांना वस्तुस्थितीची जाणीव करून देण्यासाठीच ज्ञानदेवांसारखे साक्षात्कारी पुरुष शब्दांचा उपयोग करीत असतात. काट्यानेच काटा काढून निष्कंटक, निरामय, आनंदमय व नित्यकल्याणकारी असे सर्जनशील जीवन म्हणजे काय, इकडे सर्वांचे लक्ष वेधणे, हाच अशा ग्रंथांचा एकमात्र हेतू असतो.

माध्यान्हीचा लख्ख प्रकाश सर्वत्र पडला असताही त्या प्रकाशातच मिणमिण तेवत राहणाऱ्या शब्दरूप दिव्याकडेच मानवी मन का आकर्षित होते व तेथेच का गुंगून जाते, असा प्रश्न कदाचित कोणी उपस्थित करतील. याचे उत्तर असे की, चैतन्य आपल्या अंतःकरणात व बाहेरही सळसळताना

दिसत असले व ते आत आहे तोवरच आपल्या जीवनाचे सर्व व्यापार चालू राहतात हे थोड्याशा विचाराने सहज आकळण्यासारखे असले, तरी मानवी मन त्या चैतन्याचे, त्या आत्मवस्तूचे, साक्षात दर्शन घेण्याकडे किंचितही लक्ष देत नाही; एवढेच नव्हे, तर या दुर्लक्षाच्या आधारावरच मानव आपले जीवन जगत राहतो, ही संसारी मानवी जीवनाची वस्तुस्थिती आहे. या दुर्लक्षाचे कारण मानवी मनाची विपरीत करणी. मानवी मन हे पूर्वपूर्व-संस्कारांनी बद्ध झालेले असते व या बद्धपणानेच मानवी 'अहं' ग्रासला गेलेला असतो. म्हणून या बद्धपणाच्या अवस्थेत जे अनुकूल संवेदन प्राप्त होते त्याचा सारखा पाठलाग करीत राहणे व जे प्रतिकूल संवेदन येते त्याच्यापासून दूर पळत सुटणे, असा निर्बुद्ध व विवेकशून्य जीवनप्रकार अपरिहार्यपणे आकारास येतो. या अशा प्रकाराहून संपूर्णपणे आगळा असाही एक सुबुद्ध व विवेकशील जीवनप्रकार संभवू शकतो, इकडे बहुतेक मानवांचे सदैव दुर्लक्षच होत राहते. आणि अशा दुर्लक्षजन्य अविद्येच्या आहारी जाऊन बसलेला मानव माध्यान्हीच्या, सर्वत्र लख्ख पसरलेल्या सूर्यरूप चैतन्यप्रकाशाकडे किंचितही लक्ष न देता त्या प्रकाशात मिणमिण तेवत राहणाऱ्या शब्दरूप दिव्याकडेच आपले सर्व लक्ष केंद्रित करतो. मनाचे दुर्लक्ष असताना समोर असलेली वस्तूही दिसत नाही, ही सर्वांच्या अनुभवास येणारी गोष्ट आहे. नित्यवर्तमान चैतन्यप्रकाशाकडे मनाचे दुर्लक्ष होते म्हणूनच आत–बाहेर सर्वत्र पसरलेला त्याचा प्रकाश न दिसता त्या प्रकाशात मिणमिण जळणाऱ्या शब्दरूप दिव्याकडेच मानव बघत राहतो व त्याच्याच आश्रयाने जीवन जगत राहतो. परिणामतः मानवी जीवनात जे घडून येते ते हे—

> **" हा अविद्येच्या आंगी पडे । तै नाथिले ऐसे विरूढे ।**
> **न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ।। "**

* * *

' आता अविद्या नाहीपणे '

ज्ञानदेव म्हणतात, माध्यान्ही लावलेला दिवा जसा अंधाराचा नाश करीत नाही व दिवस दाखविण्याचेही कार्य करीत नाही, त्याप्रमाणे शब्द

हा अविद्यातमाचा नाश करीत नाही व आत्म्याला आत्मलाभाचा प्रकाशही दाखवीत नाही. याचे कारण असे की, अविद्येचा अंधार हा पूर्वपूर्वभ्रम-संस्कारात्मक असल्यामुळे तो केवळ वस्तुशून्य विकल्पनात्मक असाच असतो. म्हणून तो वस्तुतः, वर्तमानतः, नाहीपणात्मक असाच असतो. म्हणून जे नाही त्याचा नाश करणे ही भाषाच व्यर्थ होते. आणि आत्म्याला आत्म-लाभ शब्दामुळे होतो, असे म्हणावे, तर आत्मा हा स्वयंसिद्ध व सदा 'असतचि असे' असा असल्यामुळे त्याचा कोणालाही लाभ करून देतो, असे शब्दाने वा अन्य कोणत्याही साधनाने म्हणणे, म्हणजे जे सदैव साध्यच आहे, त्याच्याकडे पाठ फिरवून, म्हणजे हातचे सोडून पळत्याच्या पाठीमागे लागण्यासारखेच हास्यास्पद आहे.

"आत्मवस्तू सदैव साध्यच आहे, तर आम्ही सदैव अज्ञानातच का वावरत राहतो ? आणि मत्सर, स्पर्धा, विरोध, संघर्ष, युद्ध व महायुद्ध, यांची संहारकारक श्रेणी आमच्या जीवनावर आम्ही का ओढवून घेतो ?"— असा प्रश्न पुष्कळांच्या मनात उभा राहील. याचे उत्तर उघड आहे. जे लोक आपल्या डोळ्यावर चोहोबाजूंनी बंद अशा जाड व काळाभोर भिंगांचा चष्मा लावून बसतील व 'सर्वत्र प्रकाशच पसरलेला आहे असे तुम्ही म्हणता, पण आम्हाला तर सर्वत्र अंधारच पसरलेला दिसतो. तेव्हा आम्ही तुमचे म्हणणे खरे का मानावे ? '—असा प्रतिप्रश्न विचारतील तर पहिला प्रश्न विचारणारे त्याला कोणते उत्तर देऊ शकतील ? अर्थात जाणकार त्यांना हेच सांगतील की, 'बाबांनो, तो काळा चष्मा डोळ्यावरून जरा दूर करा. आणि पाहा काय दिसते ते.' असे जे करतील, त्यांना सर्वत्र प्रकाशच पसरलेला तात्काळ दिसेल. पण असे जे करणार नाहीत, त्यांचे समाधान ब्रह्मदेवालाही करता येणे शक्य होणार नाही.

हा जसा आहे, तसाच प्रकार अविद्या व सत्यसाक्षात्कार यांच्या बाबतही घडत असतो. आपली जीवपणात्मक प्रतीती ही, काही कळणे व पुष्कळसे न कळणे, अशाच स्वरूपाची असते, हे कोणालाही नाकारता येण्यासारखे नसते. शिवाय वस्तुशून्य विकल्पनाच्या आहारी आपण सदैव जात असतो. व या विकल्पनामुळे जे भासत राहते ते खरेच आहे असे

मानून जीवन जगत राहतो; आणि मग पुढे जेव्हा कोणत्या ना कोणत्या कारणामुळे भ्रमनिरास घडून येतो, तेव्हा आपली सामान्य प्रतीती ही सत्यानृतमिथुनयुक्तच कशी असते, याची साक्ष पटते. हे असे प्रकार सर्वांच्या जीवनात वारंवार घडून येत असताही, जे आपल्या प्रतीतिप्रक्रियेतील 'प्रमाता' वा 'अहं' म्हणजे काय ? 'प्रमेय' म्हणजे काय ? व यांचा परस्परसंबंध यथार्थतः कशा प्रकारचा आहे, म्हणजेच 'प्रमा' म्हणजे काय ? असे प्रश्न आपल्यासमोर उभे करीत नाहीत व आपल्या दैनंदिन जीवनात उसळून येणाऱ्या असंख्य वृत्ती–प्रवृत्तींपैकी निदान काहींचे तरी मूलगामी निरीक्षण–परीक्षण करण्यास सज्ज होत नाहीत, त्यांना ज्ञानदेवांची ही भाषा कशी आकळावी ? 'आम्ही आपल्या डोळ्यावरचा जाड भिंगांचा काळाभोर चष्मा वा काळीकुट्ट पट्टी दूर सारणारच नाही, आणि तरीही आम्हाला आत्मप्रकाश ही सिद्ध व सदैव 'असतचि असे' अशी वस्तू आहे, हे पटवून द्या '—असे म्हणण्याचा अट्टाहास करणाऱ्यांची ज्ञानदेव झाले तरी कशी समजूत घालणार ? अशा लोकांची समजूत घालता न येण्याचे मुख्य कारण असे की, अशा लोकात जो चैतन्यांश असतो, तो पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारांनी आवरित झालेला असतो; त्यामुळे पूर्वपूर्वसंस्कारजन्य अशा वस्तुशून्य विकल्पनाच्या आहारी जात राहणे हा या विकृत–चैतन्यात्मक पुरुषांचा स्वभाव बनून जातो. पण चैतन्य हे विकृत असले, तरी ते इतके बलशाली असते की, त्याच्या विकृतीचा निरास व्यक्तिगत अशा विशुद्ध व अविकृत चैतन्यदर्शनाने, म्हणजे आत्मदर्शनानेच तात्काळ केला जाऊ शकतो. अन्य कोणताही मार्ग येथे उपलब्धच नसतो. म्हणून ज्ञानदेवांनी या ग्रंथाच्या शेवटी असे नमूद केले आहे की, या ग्रंथातील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी जे जातील व त्याची भेट घेतील, मग ते मुक्त असोत वा बद्ध असोत, त्यांच्या जीवभावाचे सारे ओघ बोधामृतसागराकडे आपोआप ओढले जातील. या ग्रंथातील अक्षरांच्या गाभाऱ्यापाशी जाणे म्हणजे आपल्याच अंतःकरणासमोर, अविद्या, शब्दज्ञान व अज्ञान हे एकीकडे; आणि आत्मवस्तू दुसरीकडे; यांचे परस्परसंबंध कसे आहेत ?—असा प्रश्न उभा करून, आत्मनिरीक्षणाने त्याचे स्वरूप समजून घेण्याचा सतत व सर्वावधानपूर्वक प्रयत्न करणे.

असे जे करतील त्यांना ज्ञानदेवांची ही प्रतिभावाणी स्वानुभवामृत-सागराकडे सहजपणेच कशी ओढून नेते, याची साक्ष पटेल.

*   *   *

' ऐसा उभयपक्षी '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात, सारांश काय, तर शब्द हा अविद्यानाशही घडवून आणीत नाही व आत्मलाभही करून देण्यास समर्थ ठरत नाही. म्हणून उभयपक्षी त्याला कशाचाही थारा न मिळाल्यामुळे, नद्यांचे ओघ जसे प्रलयकाली पसरलेल्या महापुरात हारपून जातात, तसा शब्द हा अविद्या व आत्मवस्तू यांच्या संबंधाबाबतच्या या प्रलयकारी निरूपणात विलोपून जातो.

ज्ञानदेवांचे हे निरूपण म्हणजे एक प्रकारचा महाप्रलयच होय. जिज्ञासू मानवी मनात सतत उसळत राहणाऱ्या वृत्ती–प्रवृत्ती–निवृत्ती यांचे ओघ या निरूपणाच्या महाप्रलयात खरोखरच विलोपून जातात.

प्राकृतिक प्रलय ही एक अटळ नियती आहे, असे आधुनिक विज्ञान सांगते. पुरातन वैदिक तत्वज्ञानातही हेच सांगितले आहे, पण याबरोबरच वैदिक तत्वज्ञानाने प्रलयाचे अनेक प्रकारही सांगून ठेवलेले आहेत. यापैकी आत्मज्ञानाने होणाऱ्या प्रलयाला वेदान्तदर्शनाने विशेष महत्त्व दिले आहे. प्राकृतिक प्रलय अटळ खरा; आणि मानव केवळ प्राकृतिक विकृतीचेच अनुसरण करीत राहील, तोवर त्याची प्रलयाधीनता ही प्राकृतिक विकृती-पेक्षाही कितीतरी अधिक भयानक रूप धारण करीत राहील. परमाणु–स्फोटकांचा शोध व मानवी समूहांची या प्रलयास्त्राच्या साह्याने परस्पर-संहार करण्यासाठी सतत होत राहणारी अधिकाधिक सिद्धता, याचा अर्थच असा की, कोटयावधी वर्षांनी होणारा प्राकृतिक प्रलय अविद्याग्रस्त मानवांनी वर्तमान युगाच्या उंबरठ्यावर आणून ठेवला आहे ! अविद्याग्रस्त मानवी अहंबुद्धी, म्हणजे प्राकृतिक विकृतीवर आत्यंतिक क्रौर्याचे अमानुष लेणे चढविणारी राक्षसी शक्ती !

या राक्षसी शक्तीचा प्रलय घडवून आणण्याच्या परमकारुण्यमय हेतूनेच ज्ञानदेवांनी हा अद्भुत ग्रंथ लिहिला आहे. आणि हा हेतू तडीस नेण्यासाठी अन्य कोणीही पूर्वकाली जे केले नाही, ते ज्ञानदेवांनी केले आहे. ते म्हणजे अविद्येचे महाशक्तिशाली असे भ्रामक कार्य ज्या शब्दाच्या माध्यमातूनच प्रामुख्याने प्रवर्तित केले जाते व सतत चालू राहते, त्या शब्दावरच त्यांनी प्राणघातक हल्ला चढविला आहे. शब्द हा अविद्येचा नाश घडवून आणतो व अशा रीतीने मानवाला आत्मदर्शन घडविण्यास उपकारक ठरतो, अशा ज्या एका मताला शतकानुशतके फार मोठी प्रतिष्ठा प्राप्त होऊन बसली होती, त्या मताच्या ज्ञानदेवांनी प्रस्तुत प्रकरणात इतक्या चिंधड्या उडविल्या आहेत की, शब्द व अविद्या यांच्या महाभयंकर भ्रामक कार्याचा त्यांनी जणू महाप्रलयच घडवून आणला आहे.

असा हा महाप्रलय जे आजच आपल्या अंतःकरणात, आत्मनिरीक्षणाच्या द्वारा घडवून आणतील, तेच उद्या नित्य कल्याणमय, नित्य चिदानंदमय व नित्य स्वयंसर्जनशील अशा खऱ्या मानवी क्रांतीचे शिलेदार बनतील. आणि तेच ' ब्रह्मविद्येचा सुकाळ ' करण्यास समर्थ ठरतील.

* * *

' आता बोला भागु काही '

ज्ञानदेव पुढे म्हणतात,—' एवढे सांगून झाल्यावर, आता शब्द या नात्याने त्याच्या ठायी जे काही आहे असे मानले जाते, तेदेखील वर वर्णिलेली वस्तुस्थिती अवधानात येताच, आमूलाग्र अर्थशून्य होऊन बसते. '

हे कसे, हे स्पष्ट करण्याच्या हेतूने ज्ञानदेव बागुलाचा दृष्टांत देतात. ' बागुल आला, ' हे बोलणे जसे, ते बोलले जात असतानाच अर्थशून्य व पोकळ असते, थेट तसाच प्रकार शब्द व त्याचे कार्य यांच्याबाबत असतो. आकाश तळहातावर लोंबकळत आहे, असे म्हणण्यासारखाच हा प्रकार आहे.

पुष्कळांना हे विधान अतिशयोक्तीचे आहे असे वाटेल. शब्द या नात्याने, परिमित अर्थाने का होईना, शब्दाचा काहीच उपयोग नाही का ? उपयोग आहे व तो ज्ञानदेवांनी या प्रकरणाच्या आरंभीच पुरेशा विस्ताराने

वर्णिलाही आहे. पण हा उपयोग, ' बागुल आला ' असे बोलण्यामुळे जो कार्यभाग साधतो, तशाचसारखा आहे, असे ज्ञानदेवांचे म्हणणे आहे. मूल फार रडत असले, व त्याला शांत करण्याचे सर्व उपाय व्यर्थ होऊन आपण जेरीस आलो, म्हणजे बागुलाची भीती दाखवून त्याला आपण गप्प करण्याचा प्रयत्न करतो. पुष्कळदा हा प्रयत्न सफलही होतो. हे कार्य तात्पुरते का होईना पण उपयुक्तही ठरते. ज्ञानदेवांचे म्हणणे असे की, शब्दाने घडणारे कोणतेही कार्य यासारखेच असते. बागुल आला व बागुल गेला, हे शब्द अर्थशून्यच असतात. बागुल ही वस्तूच काल्पनिक व खोटी. म्हणूनच त्याचे येणे जाणे हेही काल्पनिक व खोटे. पण त्याने काही कार्य साधले जाते, असे कधी कधी दिसून येते. तेवढ्यापुरते ते उपयुक्तही ठरते. हे जसे, तसेच ' विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणारा हा दिवटा, ' म्हणजे शब्द, संशयग्रस्त व त्रस्त मानवी मनाला तात्पुरते स्वस्थ करण्याचे कार्य करतो, ही सर्वपरिचित अशी गोष्ट आहे. पण शब्दाने विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणे काय, आणि ' बागुल आला, बागुल गेला ' असे म्हणून रडणाऱ्या मुलाला गप्प बसविणे काय, सारखेच. हे दोन्ही तात्पुरते उपायच असतात. आणि त्यांनी साधला जाणारा कार्यभाग हा अ-वास्तवाचा व विकल्पनाचा आश्रय करून अवास्तव व विकल्पित हट्ट नाहीसे करणे, या प्रकारेच साधला जातो. ही वस्तुस्थिती आहे, हे कोणत्याही विचारी व विवेकशील माणसाला नाकारता येण्यासारखे नाही.

पण यामुळे मानवी जीवनाचे कोणतेही प्रश्न सोडविले जात नाहीत. एवढेच नव्हे, तर प्रश्नाचे स्वरूप समजून घेण्याचा किंचितही प्रयत्न न करता, केवळ प्रश्नाची कटकट तात्पुरती मिटविण्याच्या हेतूनेच बागुलाची भीती दाखविणे काय, वा विधिनिषेधाच्या वाटा दाखविणे काय, हे शब्दाच्या व तदाश्रित वस्तुशून्य विकल्पनाच्या साह्याने केले जात असते. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात, बागुल आला हे बोलणे जसे रिते, म्हणजे पोकळ व अर्थशून्य, त्याप्रमाणे शब्द व त्याचे कार्य हे पोकळ व अर्थशून्यच असते. मानवी जीवनाच्या कोणत्याही प्रश्नावर कसलाही प्रकाश टाकण्यास शब्द हा असमर्थच असतो. त्याची जी काय समर्थता असते, ती वस्तुशून्य विकल्पनाने अ-वास्तव देखावा निर्माण करणे आणि मनाला सतावणाऱ्या

प्रश्नाच्या वास्तव रूपापासून मानवी मन दूरदूर ओढन त्याला तात्पुरते समाधान लाभून देणे, यातच साठलेली असते.

मानवी जीवनाचे कोणतेही प्रश्न, प्रश्नाचे जे वास्तवरूप असते ते यथार्थतेने समजून घेतल्याशिवाय, कधीही सुटत नसतात. आणि प्रश्न यथार्थतेने समजून घेण्यासाठी शब्दाश्रित असे सर्व पूर्वग्रह कटाक्षाने बाजूला सारावे लागतात; मन निःशब्द, निर्विचार करावे लागते; आणि प्रश्नाच्या गाभ्यात दडलेले त्याचे सर्व घटक सूक्ष्म व असंग निरीक्षणाने संशोधून काढावे लागतात. या सत्य–संशोधन–प्रक्रियेशी शब्दाचा कोणताही संबंध नसतो. उलट, शब्द व शब्दाश्रित पूर्वग्रह, ठाम मते, पूर्वनिश्चित निष्ठा वा श्रद्धा, इत्यादी सर्व बाजूला सारल्याशिवाय व मन विमुक्तावस्थेत आल्याशिवाय, खरे निरीक्षण केलेच जाऊ शकत नाही. पूर्वग्रहांचे व पूर्वनिश्चित मतांचे, निष्ठांचे वा श्रद्धांचे जाडजूड व काळेभोर चष्मे डोळ्याला लावून शुभ्रप्रकाश पाहण्याचा प्रयत्न करणे काय, आणि शब्दाश्रित अशा पूर्वग्रहांच्या, मतांच्या, निष्ठांच्या वा श्रद्धांच्या आहारी जाऊन सत्यशोधनासाठी प्रयत्न करणे काय, सारखेच. म्हणून ज्ञानदेव शेवटी म्हणतात—

' तैशी निरर्थके जल्पे '

बागुल आला हे बोलणे काय, वा तळहातावर आकाश वोळंबत आहे असे म्हणणे काय; हे बोलणे जसे निरर्थक बडीबडीसारखे आहे, त्याप्रमाणे शब्द व त्याने होणाऱ्या सर्व कार्यांचा परिवार, हा अर्थशून्यच आहे. भिंतीवर रंगविलेली चित्रे, हे वस्तुतः रंगाचे लेपच असतात. पण भासायला मात्र अनेक पूर्वपरिचित दृश्यांचे देखावे त्यामुळे समोर उभे ठाकतात. यात असतात चित्रविचित्र रंगांचे लेप, पण भासतात जणू प्रत्यक्षात असलेल्या वस्तू. पण जवळ जाऊन रंगांना हात लावताच वस्तू विलोपून जातात व रंगांचे लेपच हाती येतात; याचप्रमाणे शब्द व शब्दांनी घडणारी सर्व कार्ये ही **भासायला** वस्तुरूप, पण **असायला** वस्तुशून्य विकल्पन, अशीच

असतात. जरा निरीक्षण–परीक्षण करू लागताच, केवळ शब्दांनी निर्माण केलेली सर्व ज्ञाने व शब्दज्ञानानुसार केले जाणारे सर्व प्रयत्न, हे वस्तुशून्य विकल्पनांचेच प्रकार ठरतात. म्हणून ज्ञानदेव म्हणतात—

" तैसी निरर्थके जल्पे । होऊनिया सपडपे ।
शोभती जैसे लेपे । रंगावरी ॥ "

* * *

ओव्या—

एवं शब्दैकजीवने । बापुडी ज्ञाने अज्ञाने ।
साचपणे वने । चित्रीची जैसी ॥ १०२ ॥
या शब्दाचा निमाला । महाप्रळयो होसरला ।
अभ्रासवे गेला । दुर्दिनु जैसा ॥ १०३ ॥

* * *

अर्थ—

याप्रमाणे, गरीब बिचारी सर्व ज्ञाने व सर्व अज्ञाने, केवळ शब्दैक-जीवन, म्हणजे अर्थहीन शब्द हेच ज्यांचे जीवन, अशी आहेत. चित्रात दिसणारी वने ही जितकी वास्तव, तितकीच 'शब्दैकजीवने ज्ञाने–अज्ञाने' ही वास्तव. ॥ १०२ ॥

या वस्तुस्थितीचा साक्षात्कार ज्यांना घडेल, त्यांना हे आढळून येईल की, शब्द निमाला, शब्दाचा मनावरील प्रभाव नाहीसा झाला की, शब्दाने अंतःकरणात निर्माण केलेला ज्ञानाज्ञानरूप महाप्रलयदेखील, मेघ गेले की, त्यांच्यासहित दुर्दिनही जसा नाहीसा होतो, तसाच पार ओसरून जातो. ॥ १०३ ॥

* * *

रसरहस्य

समग्र संसारी मानवी जीवन हे ज्ञान व अज्ञान यांच्या द्वंद्वाने निर्माण केलेल्या दुष्ट वर्तुळातच युगानुयुगे भ्रमिष्टपणाने भ्रमण करीत आहे. आणि

ज्ञान व अज्ञान ही दोन्ही 'शब्दैकजीवन' आहेत, शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य विकल्पन हेच ज्यांचे जीवन, अशी ती आहेत. शब्द म्हणजे शब्दाने वाच्य वा सूचित होणारी वस्तू नव्हे. आणि अशाही काही वस्तू आहेत की, ज्या कोणत्याही शब्दाने कधीही वाच्य होतच नाहीत. कारण त्यांचे केवळ अस्तित्व मानवी मनाला कधीकधी भासते वा भासल्यासारखे वाटते, पण त्यांचे 'स्वरूप' स्पष्टपणे कधीच आकलनात येत नाही. तरीपण त्यांचाही निर्देश शब्दांनीच केला जातो. आणि मग हे शाब्दिक निर्देश इतके रूढ व प्रतिष्ठित होऊन बसतात की, हे शब्द उच्चारताच वा कानी पडताच, आपल्याला 'वस्तुज्ञान' झाले, असा भास निर्माण होतो. आणि मग हा भासही इतका प्रतिष्ठित होऊन बसतो की, 'हा भास शब्दमात्र आहे, पोकळ आहे, भ्रामक आहे' असे एखाद्या साध्या, सरळ वृत्तीच्या माणसाने म्हटले, तर 'नास्तिक, पाखंडी, समाजद्रोही, नादान, धर्मनीतिशून्य असा बंडखोर' अशा शेलक्या अहेराने त्याची संभावना केली जाते.

'पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारबद्ध' व 'मनोमात्र–योनिरूप' अशी ही सामाजिक संसारी जीवनाची वस्तुस्थिती आहे व ती युगानुयुगे थोड्याफार फरकाने, युगायुगात वेगवेगळी रूपे घेत घेत, तशीच चालू राहते. हे सत्य ज्यांना स्पष्टपणे आकळून येणार नाही, ते आत्मवस्तूच्या आसपासही फिरकू शकणार नाहीत. सामाजिक प्रतिष्ठेच्या व 'स्मारकपणात्मक' म्हणजेच प्रेतमय शाब्दिक परंपरेच्या आहारी जाऊन जे ब्रह्मविद्या, अध्यात्मविद्या व आत्मस्थिती यांचा लाभ घडवून देणारे तथाकथित ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग, कर्ममार्ग, ध्यानधारणादी योगमार्ग, इत्यादिकांचा विद्वत्ताप्रचुर, भावाविष्ट, चमत्कृतिजनक व अभिमानयुक्त असा पुरस्कार व प्रचार करीत राहतात, त्यांचा केवळ सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारा हा सारा प्रपंच म्हणजे— "शब्दैकजीवने । बापुडी ज्ञाने अज्ञाने । साचपणे वने । चित्रीची जैशी ॥"– अशाच स्वरूपाचा असतो.

आकाशातील सुकुमार प्रतिपच्चंद्रकोर दाखवून देण्यासाठी बोटाचा उपयोग होतो हे खरे. पण हे बोट म्हणजेच ती चंद्रकोर असा समज दृढ होऊन बसला, तर ती अती दुःखद व तितकीच हास्यास्पद, अशी एक

शोककथाच होईल. शब्दाच्या बाबतीत हे असेच घडून आले आहे, अद्यापही येतच आहे.

दुर्दैव हे आहे की, अर्थहीन शब्दाचीच मगरमिठी मानवी मनावर इतकी पक्की होऊन बसली आहे की, 'वस्तू' सदैव बाजूलाच राहते आणि शब्द हाच मानवी अंतःकरणावर आपले अनियंत्रित साम्राज्य युगानुयुगे चालवीत राहतो. वर्तमान युगात तर 'शब्द-विरुद्ध-शब्द', 'शब्दनिष्ठ विचारप्रणाली-विरुद्ध-शब्दनिष्ठ विचारप्रणाली', 'घोषणा-विरुद्ध-घोषणा', यांना इतके अपार माहात्म्य प्राप्त झाले आहे की, ज्या शब्दाच्या व शब्दैकजीवन ज्ञानाज्ञानाच्या आधारावर या परस्परविरोधी विचारप्रणाल्या मानवी मनावर आपली सत्ता गाजवू लागल्या आहेत, तो शब्द व ते ज्ञानाज्ञान, ह्या स्वरूपत: काय वस्तू आहेत, याचा विचारदेखील करण्याची गरज कोणाला भासेनाशी झाली आहे.

शब्दाने जो हा आंतरिक महाप्रलय मानवी मनात निर्माण केलेला आहे, तो विज्ञानसंशोधित भौतिक महाप्रलयाचाच सहोदर आहे. प्रलय म्हणजे प्रकर्षेण लय. लय कोणाचा ? आपला, आपल्या जीवनाचा आणि समग्र जगाचा. म्हणून मानवी मनासमोर वारंवार आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण करून उभा ठाकणारा प्रलय हाच एकमात्र यक्षप्रश्न आहे. या प्रश्नाचे स्वरूप समजून घेऊन, त्याचाच लय घडवून आणण्या-साठी मानव जोवर आपली सारी जीवभावशक्ती व विमुक्त सत्यसंशोधक बुद्धी पणास लावणार नाही, तोवर आत शब्दनिर्मित ज्ञानाज्ञानरूप महा-प्रलय व बाहेर भौतिक महाप्रलय, यांची तो सदैव शिकारच बनत राहील. अशा अवस्थेत राहून जीवन सुखी, समृद्ध, सुजाण, व सर्जनशील होण्यासाठी केले जाणारे सर्व मानवी प्रयत्न हे विनाशकारी वैफल्यातच सदैव परिणत होत राहतील.

आपल्या अंतःकरणात केवळ परंपरेच्या प्रभावामुळे वर्तत राहणारा हा शब्दैकजीवन असा ज्ञानाज्ञानरूप महाप्रलय, ज्ञानदेवांचे निरूपण अव-धानात घेऊन पार ओसरून टाकण्याचा निर्धार जर मानव करील, तर भौतिक महाप्रलयावरही मात करण्याचे सामर्थ्य त्याला सहजपणेच प्राप्त

होईल. हे कसे संभवनीय आहे याचे विस्तृत व प्रतिभाशाली निरूपण पुढील चार प्रकरणात, म्हणजे या रसरहस्याच्या तिसऱ्या व शेवटच्या खंडात येणार आहे.

पण पुढे जे सांगण्यात येणार आहे, ते ग्रहण करण्याची पूर्वतयारी म्हणून येथवर जे जे सांगितले गेले आहे, त्याचे सार सुजाणपणे आत्मसात केले गेले पाहिजे. हे करण्याचा एक उपाय म्हणून निःशब्द स्थितीत राहून आंतरिक व बाह्य अशा सर्व व्यापारांकडे असंग व सावधान निवृत्तीने केवळ पाहत राहण्याचा प्रयोग प्रत्येकाने वारंवार करून पाहावा, असे मी नम्रपणे सुचवितो. हा प्रयोग करीत असताना आपल्याला सदैव फार अर्थपूर्ण वाटणारे व आपल्या उघड वा सुप्त–गुप्त अशा सर्व निष्ठांचे भरण-पोषण करणारे जे जे शब्द असतील ते ते सर्व, क्रमाक्रमाने एक एक अव-धानात घेऊन बाजूला सारीत गेल्यास कोणकोणत्या प्रतिक्रिया आपल्या अंतःकरणात उसळून येतात, हे शक्य तितक्या शांत व असंग निवृत्तीने आपण पाहिले पाहिजे. प्रत्येक वृत्तिरूप प्रतिक्रिया ही काय वस्तू आहे; तिची उत्पत्ती कोणत्या पूर्वसंस्कारात दडून बसली आहे; ती कोणती क्रिया करण्यास आपल्याला प्रेरक होत आहे; ही क्रिया केली तर काय होईल आणि न केली तर काय होईल; आणि या क्रियेच्या गाभ्यात दडून बसलेला सत्यांश कोणता व अनृतांश कोणता;–हे केवळ विशुद्ध जिज्ञासेने व विमुक्त संशोधक बुद्धीने पाहत राहिले पाहिजे. हा प्रयोग आरंभी कठिणसा वाटला, तरी वारंवार सहज मनात येईल तेव्हा प्रयत्न करून पाहिल्यास, पूर्वी कधीही लक्षात न आलेल्या अशा कितीतरी गोष्टी आपल्या अवधानात येऊ लागतील. आणि मग या प्रयोगात गोडी वाटून, दैनंदिन जीवन चालू असतानाही तो सहजपणे घडू लागेल. असे होताच, या प्रयोगालाच खऱ्या योगाचे स्वरूप प्राप्त होईल. जबरीने वृत्तींचा निरोध करण्याचा प्रयत्न न करता, सहजपणे चित्तवृत्तिप्रवाह हळूहळू शांत होत जाईल. आणि मग शब्दाच्या मगरमिठीत आपण किती घट्टपणे आवळले गेलो असतो, याची स्पष्ट साक्ष पटू लागेल.

ही साक्ष पटल्यानंतरच चित्ताची निःशब्द अवस्था म्हणजे काय, हे सहजपणे आकलनात येऊ लागेल. चित्ताची शांत व निःशब्द अवस्था ही

किती अपार अर्थगर्भ आहे, याचीही साक्ष पटू लागेल. क्षणाक्षणाला पूर्वपूर्व-संस्कारजन्य क्रियाप्रतिक्रियांच्या आहारी जाणारे आपले दैनंदिन संसारी जीवन, गढूळ झालेला नदीचा प्रवाह जसा सहजपणे निवळू लागतो व मग स्वच्छ होतो, तसे स्वच्छ होऊ लागल्याचीही साक्ष पटेल.

जीवन हा एक क्षणाक्षणाला सहजपणेच निवळत जाणारा, निर्मल व नित्य नवा होत जाणारा, असा एक विस्मयजनक संज्ञा-प्रवाह आहे. प्राकृतिक क्रिया-प्रतिक्रियांमुळे येणारी सर्व प्रकारची मलिनता सहजपणेच नाहीशी करण्याचे स्वयंभू सामर्थ्य या नित्य प्रवाही जीवनात आहे. पण या सामर्थ्याचा स्पर्श तेव्हाच प्राप्त होतो की, जेव्हा शब्दाच्या मगरमिठी-तून मन विमुक्त होते आणि असंग निवृत्तीने व अतिसावधानतेने आपण आतले व बाहेरचे असे सर्व काही निःशब्द मौनाने अवलोकू लागतो. 'निःशब्द मौन' असा शब्दप्रयोग मी मुद्दामच करीत आहे. मौन आरंभी निःशब्द मुळीच नसते. बोलणे बंद असताही, शब्दाच्या आश्रयाने अनेक वृत्ती अंतःकरणात कळत-नकळत स्मृतिरूपाने उसळतच राहतात. वर वर्णिलेला प्रयोग साधू लागल्यानंतरच, निःशब्द मौन आणि असंग अवलोकन, ही वस्तुतः काय अवस्था आहे याची साक्ष पटते.

हे निःशब्द मौन व असंग अवलोकन जितके व्यापक, सखोल व सर्वविधानात्मक होईल, तितके ज्ञानदेवनिरूपित नाहीपणाचे मर्म आत्म-सात होईल आणि मग—

" जग आघवे पोटी माये । गगनाएव्हढे होऊनि ठाये ।
तेचि निशी साहे । नाहीपणाची ॥ "

ही काय अवस्था आहे, याचा साक्षात्कार घडेल. हा साक्षात्कारच—

" या शब्दाचा निमाला । महाप्रळयो होसरला ।
अभ्रासवे गेला । दुर्दिनु जैसा ॥ "

या ओवीतील अक्षरांच्या गाभाऱ्याशी आपली भेट करून देईल. आणि मग, " ते ओघ जैसे सागरा आतु आले " अशा प्रकारे आपल्या जीवभावाचे सर्व ओघ बोधामृताच्या अमर्याद महासागरात विलीन होतील !

* * *

प्रलयाधीनता म्हणजे कालाधीनता. ज्याला ज्याला कालाचे परिमाण लागते, ते ते प्रलयाधीन; मग ते भौतिक, मानसिक वा धार्मिक–आध्यात्मिक, यांपैकी कोणत्याही स्वरूपाचे असो. प्रलयाधीन म्हणजे, जे नाश पावते व पुन्हा कधीही प्रलयपूर्व स्वरूपात आकारास येत नाही, ते. म्हणून जे जे पूर्वनिश्चित व नियतिबद्ध, ते ते कालाधीन व प्रलयाधीन. आपल्याला जे जे दिसते–भासते, ते ते सर्व प्रलयाधीन असेच असते. आपल्या आवडीचे असे जे काही ते जेव्हा संकटात सापडते, तेव्हा ही वस्तुस्थिती, फार भयानक वाटते. म्हणूनच मानवी मन भीतीच्या पोटी शाश्वताची कल्पना करते. अशा कल्पनेनेच जणू ब्रह्म, आत्मा, परमात्मा, परमेश्वर, हे शाश्वताचे निदर्शक असे शब्द बहुतांश मानवी मनात आकारास आलेले असावेत, निदान विद्यमान मानवी मनात ते अशाच रीतीने आकारास येतात, असे मानण्याला वास्तवाचा भक्कम आधार आहे. कारण, प्रतिकूलाची केवळ मानसिक प्रतिक्रिया या रूपात जे जे या प्रतिक्रियांच्या निराकरणार्थ आकारास येते ते ते वस्तुशून्य विकल्पन, अशाच स्वरूपाचे असते. म्हणून ब्रह्म, आत्मा, परमात्मा, परमेश्वरादी शब्द, हे जेव्हा प्रतिकूलाच्या, प्रलयाच्या व मृत्यूच्या भयामुळे निर्माण होणाऱ्या मानसिक प्रतिक्रियांचे निदर्शक असतात, तेव्हा ते ‘ निरर्थके जल्पे ’ अशाच स्वरूपाचे ठरतात. ब्रह्म, आत्मा, परमात्मा, परमेश्वर वा सद्गुरू या नावांनी जे ओळखले जाते, ते जर भीतीच्या, वैफल्याच्या, लाभालाभाच्या वा लाचारीच्या वा वस्तुशून्य विकल्पनाच्या पोटी जन्मास आलेले असेल, तर ते मुर्दाडच मानले पाहिजे.

म्हणून, दिसणारे भासणारे असे सर्व काही प्रलयाधीन व नाशवंत आहे, ही आपल्याला प्रतीत होणारी वस्तुस्थिती, जशी प्रतीत होते तशीच प्रथमतः अवधानात घेतली पाहिजे. तिच्यामुळे अंतःकरणात उसळून येणाऱ्या, तिला अनुकूल वा प्रतिकूल अशा सर्व संवेदना, त्यांचे यथार्थ स्वरूप ओळखून, बाजूस सारल्या पाहिजेत; ह्या मानसिक संवेदना केवळ पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक, पूर्वनिश्चित व प्रतिक्रियात्मक, अतएव नियतिबद्ध अशाच असतात. मृत्यूच्या म्हणजेच महाप्रलयाच्या भीतीपोटी जे वस्तुशून्य विकल्पन पूर्वपूर्वसंस्कारात्मक नियतिबद्धतेमुळे जन्मास येते, तेच केवळ शब्दमात्र

अशा रूपात, मनोमात्र–योनिरूप शाश्वताला, म्हणजे शाब्दिक परमात्मा–परमेश्वराला, बिलगून बसते. म्हणून अनुकूल–प्रतिकूल संवेदना ह्या वस्तुशून्य विकल्पनात्मकच कशा असतात, हे आत्मनिरीक्षणाने जाणून घेतले पाहिजे. असे केल्यानंतर जी एक प्रतिक्रियाशून्य अशी असंग जाणीव, आवड–नावड–निवडशून्य अशी शुद्ध जाणीव उदयास येते तीच, अंतः-करणातील व बाहेरील सर्व घटनांकडे 'स्वयंभ निवृत्तिपणा'ने पाहण्यास समर्थ ठरते. ही स्वयंभ निवृत्तिपणात्मक जाणीव कालशून्य वा कालातीत अशी असते. कारण जे जे कालाधीन वा प्रलयाधीन त्याकडे ती असंगपणे केवळ पाहत राहते. या पाहण्यात अहंरूप वृत्तीने पाहणारा, ज्ञाता–भोक्ता–कर्ता, असा कोणीही नसतो. कारण हे केवळ निर्हेतुक व अज्ञात–सत्यानु-गामी, असे सहज पाहणे असते. म्हणून काळाची वखवख त्याला स्पर्शही करीत नाही. अमुक वेळात अमुक घडले पाहिजे, अमुक प्रयत्नाचे अमुक फळ मिळालेच पाहिजे, अशा वृत्तीचा वारादेखील या असंग जाणिवेला कधी लागत नाही. सर्व पूर्वग्रहशून्य, सर्व विकल्पनशून्य, अशी ती असते. ती क्षणात येते, क्षणात नाहीशी होते व क्षणात नवीनतेने उसळून ये[illegible] क्षणापलीकडे ती कोणत्याही इच्छेने, कोणत्याही आशे–अपेक्षेने पाहत नाही. कारण क्षणिक का होईना, अनंताचा सर्वार्थगर्भ स्पर्श प्राप्त झाल्यामुळे ती इच्छा–आशा–अपेक्षाशून्य अशीच वर्तत राहते. सहजपणे, प्रयत्नशून्य-पणे सत्यदर्शनार्थ केवळ पाहणे, हाच तिचा स्वभाव असतो. त्यामुळे काल–परिमाण तिला स्पर्शही करू शकत नाही. ती शांत, निर्वृत्तिक व अतिसावध, अशीच क्षणाक्षणाला राहते. आणि अशी राहते म्हणूनच जे जे कालाधीन व प्रलयाधीन त्याची समग्र प्रक्रिया, उत्पत्ती–स्थिती–लयात्मक प्रक्रिया, तिच्या सहजपणेच अवधानात येते. अशा स्वयंभ–निवृत्तिपणात्मक व कालपरिमाणरहित जाणिवेलाच, चैतन्य हे पूर्वनिश्चित व नियतिबद्ध असे नसून, ते नित्यनूतन, स्वयंसर्जनशील, स्वयंशासक, स्वयं-प्रकाश व नित्यस्वतंत्र आहे म्हणजे काय, याचा साक्षात्कार घडतो. हाच सत्यसाक्षात्कार. हेच अनुभवांतर्गत अमृत.

* * *

'शब्दैकजीवने । बापुडी ज्ञाने अज्ञाने' यांनी अंतःकरणात निर्माण केलेला महाप्रलय, अभ्रासवे दुर्दिनही जसा निघून जातो, तसाच शब्द निमाला की, आपोआप ओसरून जातो. हा आंतरिक महाप्रलय अशा रीतीने ओसरून गेल्याशिवाय, प्रलयातीत अशा अमृतानुभवाचा आस्वाद प्राप्त होत नाही. म्हणून 'शब्दैकजीवने' अशी जी 'ज्ञाने अज्ञाने', त्यांचे स्वरूप कसे आहे, हे ज्ञानदेव पुढील दोन प्रकरणात (७ व ८ जुनी प्रत) सांगणार आहेत. आणि त्यापुढील प्रकरणात (९व्या) 'शब्दैकजीवने-ज्ञाने-अज्ञाने' यांचा आंतरिक महाप्रलय ओसरून गेल्यानंतर, आत्मवस्तूशी एकरूप अशी जी 'सिद्धावस्था' वा 'जीवन्मुक्तावस्था' म्हणून उल्लेखिली जाते, तिची स्वयंसर्जनशील स्फूर्तिमात्रता शब्दाशब्दातून, पण शब्दांचे बांध फोडून, कशी प्रस्फुटित होते, याचा एक आनंदमात्र, उन्मादकारी व अतिविस्मय-जनक असा अक्षर–आलेख ज्ञानदेवांनी रेखाटला आहे. आणि यानंतरच्या शेवटच्या–१०व्या प्रकरणात या अद्भुत ग्रंथाचा, 'सणु भोगिजे सणे । शिवाचेनि ॥' या शब्दात परिहार करून, ज्ञानदेव अपार बोधामृत-सागरात विलीन झालेले आहेत.

जुन्या प्रतीतील पुढील चार प्रकरणात येणारा हा अद्भुत चिद्विलास व त्याचे रसरहस्य पुढील खंडात येईल.

* * *

येथे 'द्वैतच्छलनिरूपणम्' नामक तिसऱ्या प्रकरणाची व रस-रहस्याच्या दुसऱ्या खंडाची समाप्ती होत आहे. या अद्भुत ग्रंथाचे विवरण सुकर व्हावे म्हणून आणि त्याच्या रसास्वादाच्या आड येणारे संभाव्य मानसिक प्रतिबंध शक्य तितके शिथिल होऊन, बोधामृतसागरात आपल्या जीवभावाचे सारे ओघ सहजपणे विलीन व्हावेत या हेतूने, जी नवी प्रकरण-व्यवस्था मी अंगिकारली आहे, तिचे पुरेसे विवरण या खंडाच्या आरंभी जे प्रास्ताविक म्हणून लिहिले आहे, त्यात आलेले आहे. या प्रास्ताविकात म्हटल्याप्रमाणे, मानवामानवातील नात्यांपैकी 'प्रियु–प्राणेश्वरी'चे नाते आणि 'गुरु–शिष्य' नाते, यांचे सखोल व विश्वसमावेशक, शिवशक्ति-समावेशक निरूपण पहिल्या दोन प्रकरणात करून, ज्ञानदेवांनी—

" आता ज्ञानदेवो म्हणे । श्रीगुरुप्रणामे येणे ॥
फेडिली वाचाऋणे । चौही वाचांची ॥ "

असे विधान दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटी केले. आणि मग त्यांना जाणवले की, आपण हे जे विधान केले, त्याचा आशय मुक्त–मुमुक्षू–बद्ध अशा जिज्ञासूंना कदाचित जसा आकळावयास पाहिजे तसा आकळणार नाही. म्हणून त्यांनी 'वाचाऋणशेषपरिहार', 'ज्ञानाज्ञानभेदकथनम्' 'सच्चिदानंदपदत्रयनिरूपणम्' आणि 'शब्दखंडनम्'— अशी जुन्या प्रतीत नावे दिलेली चार प्रकरणे लिहिली.

शंकरनिरूपित पूर्वपूर्वभ्रमसंस्कारात्मक अविद्या ही वाचाऋणाच्या म्हणजे शब्दाच्या माध्यमातूनच प्रवर्तित होत राहते, हे सत्य–नेमके हेरून, ज्ञानदेवांनी शब्दाच्या द्वारा प्रवर्तित होणाऱ्या व युगानुयुगे प्रतिष्ठित होऊन बसलेल्या द्वैतच्छलाचे जे मर्मभेदी विवरण जुन्या प्रतीतील ३ ते ६ या चार प्रकरणात केले, त्याचाच 'द्वैतच्छलनिरूपणम्' या नावाच्या एकाच प्रकरणात मी समावेश केला आहे.

शब्दाच्या द्वारा प्रवर्तित होणाऱ्या द्वैतच्छलाच्या मगरमिठीतून आपले मन विमुक्त झाले म्हणजे अद्वैततत्त्वाचा आशय ग्रहण करण्यास ते पात्र होते. ही 'अद्वैततत्त्वाभिपत्ति', शब्दाच्या मगरमिठीतून मन विमुक्त झाल्यानंतरही ज्ञान व अज्ञान यांचे जे एक सूक्ष्म द्वंद्व, अंतःकरणात वर्तत राहते, त्याचा निरास झाल्याशिवाय आकलनात येत नाही; आणि आकलनातच न आल्यामुळे ती अवधानात धारण केली जात नाही. म्हणून ज्ञानदेव आता पुढील दोन प्रकरणात (जुनी प्रत), 'अज्ञानखंडन' व 'ज्ञानखंडन' हा विषय आपल्यासमोर मांडणार आहेत. या दोन प्रकरणांतील विवरणाचा 'अद्वैततत्त्वाभिपत्तिः' या नावाच्या चौथ्या प्रकरणात मी समावेश करणार आहे. अद्वैततत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्यानंतर जी 'पूर्णानुभूती' क्षणाक्षणाला उत्स्फूर्त होत राहते, तिचा विमुक्त परिस्फोट जुन्या प्रतीतील 'सिद्धरहणीकथनम्' नामक नवव्या प्रकरणात समाविष्ट झालेला आहे. आणि हा परिस्फोट 'ग्रंथपरिहार' नामक दहाव्या व शेवटच्या प्रकरणात (जुनी प्रत) विराम पावला आहे. या

शेवटच्या दोन प्रकरणांचा समावेश ‘ पूर्णानुभूतिः ’ नामक पाचव्या व या रसरहस्याच्या शेवटच्या प्रकरणात मी करणार आहे.

हा दुसरा खंड येथेच समाप्त करून, पुढील तिसऱ्या व शेवटच्या खंडात, जुन्या प्रतीतील उरलेल्या चार प्रकरणांचे रसरहस्य, ‘ अद्वैततत्त्वाभिपत्तिः ’ व ‘ पूर्णानुभूतिः ’ या नावाच्या दोन प्रकरणात मी सांगणार आहे. तोवर वाचकांची रजा घेणे मला क्रमप्राप्त होत आहे.

ज्याने हे येथवरचे रसरहस्य उत्स्फूर्त केले, त्याचे त्यालाच ते समर्पण करून, मी हा दुसरा खंड जिज्ञासू वाचकांना नम्रपणे सादर करीत आहे.

[दुसरा खंड समाप्त]